SINTEZE

SOCIALISMUL
CE A FOST ȘI CE URMEAZĂ

Katherine Verdery

INSTITUTUL EUROPEAN

KATHERINE VERDERY este profesor la University of Michigan, unde conduce catedra „Eric R. Wolf". Este directoarea Centrului pentru Studii Rusești și Est-Europene. Autoare a volumelor: *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change* (1983), *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania* (1991), *The Political Lives of Dead Bodies* (1999).

Viața românilor în anii '90 a fost, pe de o parte, pentru cei care au trăit-o, plină de confuzie, haos, spaimă și incertitudine și, pe de altă parte, plină de fericire, reușite neașteptate și energie fără precedent. Pentru cei care o apreciau din afară nu a fost mai puțin bulversantă, dar am avut norocul să fim totuși protejați de consecințele reale. Urmărind cu fascinație, îngrijorare și admirație eforturile cetățenilor de a se orienta într-o nouă Românie, ne-am putut permite să analizăm mai „la rece" ce se petrecea, fără să pretindem că am înțeles mai bine.

Katherine Verdery

Din cuprins:

- Ce a fost socialismul și de ce s-a prăbușit?
- „Etatizarea" timpului în România ceaușistă
- Naționalismul și sentimentul național în România postsocialistă
- Elasticitatea pămîntului: probleme ale restituirii proprietății în Transilvania
- Încredere, speranță și Caritas în Țara Piramidelor: România, 1990-1994

INSTITUTUL EUROPEAN

www.euroinst.ro
ISBN 973-611-164-4

Colecția

SINTEZE

56

De acelaşi autor:

Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change (University of California Press, 1983)

Compromis şi Rezistenţă: Cultura română sub Ceauşescu (Editura Humanitas, Bucureşti, 1994)

National Ideology and National Character in Interwar Eastern Europe (în colaborare cu Ivo Banac, Yale University Center for International Studies, 1991)

What Was Socialism, and What Comes Next? (Princeton University Press, 1996)

Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World (în colaborare cu Michael Burawoy, Rowman and Littlefield, 1999)

The Political Lives of Dead Bodies (Columbia University Press, 1999)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
VERDERY, KATHERINE
Socialismul – ce a fost şi ce urmează / Katherine Verdery; trad. Mihai Stroe, Iustin Codreanu; îngrij. ed. Alexandru Niculescu. - Iaşi: Institutul European, 2002 (Euronovis)
400 p.; 19,5 cm - (Sinteze; 56)
Titlul original: *What Was Socialism, and What Comes Next?*
ISBN: 973-611-164-4
I. Stroe, Mihai (trad.)
II. Codreanu, Iustin (trad.)
III. Niculescu, Alexandru (ed.)

© Princeton University Press 1996
© Institutul European Iaşi, pentru prezenta versiune în limba română

ISBN: 973-611-164-4 **PRINTED IN ROMANIA**

Katherine Verdery

SOCIALISMUL
CE A FOST ŞI CE URMEAZĂ

Traducere de Mihai STROE
şi Iustin CODREANU

Îngrijire ediţie
Alexandru NICULESCU

INSTITUTUL EUROPEAN
2003

Mamei mele
și în amintirea tatălui meu.

Melodia și basso continuo
în muzica vieții mele

Întrebare: Care este definiția socialismului?
Răspuns: Calea cea mai lungă și cea mai dureroasă de la capitalism la capitalism.

Tabla de materii

Introducere ... 9
Note introducere ... 30

I. SOCIALISMUL

Capitolul 1
Ce a fost socialismul şi de ce s-a prăbuşit? ... 37
Note ... 68

Capitolul 2
„Etatizarea" timpului în România ceauşistă ... 71
Note ... 101

II. IDENTITĂŢI: GENUL ŞI NAŢIUNEA

Capitolul 3
De la statul-părinte la patriarhii familiali: genul şi naţiunea în Europa răsăriteană contemporană ... 109
Note ... 145

Capitolul 4
Naţionalismul şi sentimentul naţional în România postsocialistă ... 155
Note ... 187

III. PROCESE DE TRANSFORMARE A PROPRIETĂȚII, STATULUI ȘI PIEȚEI

Capitolul 5
Elasticitatea pămîntului: probleme ale restituirii proprietății în Transilvania 197
Note 249

Capitolul 6
Tranziție de la socialism la feudalism? Considerații asupra statului postsocialist 256
Note 295

Capitolul 7
Încredere, speranță și Caritas în Țara Piramidelor: România, 1990-1994 305
Note 361

Postscriptum 383
Note 393

INTRODUCERE

> Soarta a vrut astfel ca, în clipa cînd m-am trezit la cîrma statului, să fie deja limpede faptul că în ţară lucrurile nu mergeau bine...Totul trebuia schimbat radical... Procesul de reînnoire a ţării şi schimbările radicale din economia mondială s-au dovedit a fi cu mult mai complicate decît era de aşteptat... Totuşi, s-au realizat nişte lucruri de importanţă istorică. A fost eliminat ... sistemul totalitar... Trăim într-o lume nouă. (Mihail Gorbaciov, discurs ţinut cu ocazia demisiei, 1991)

Secolul al XX-lea poate fi numit, pe bună dreptate, secolul bolşevismului. Din momentul naşterii Uniunii Sovietice după Revoluţia din Octombrie, prezenţa acestui nou actor al istoriei pe scena lumii a afectat toate evenimentele majore. Apariţia sa a schimbat cursul Primului Război Mondial. Victoria Aliaţilor în al Doilea Război Mondial s-a datorat în mare măsură enormelor resurse umane şi materiale pe care sovieticii au fost capabili să le mobilizeze – în ciuda pierderilor anterioare de milioane de vieţi omeneşti şi de resurse foarte importante prin epurări, gulaguri, colectivizare şi înfometare, în anii '30[1]. Atît de eficient a fost efortul depus în timpul războiului, încît Stalin

---

[1] Pentru reacţia plină de atenţie şi, uneori, viguroasă faţă de o versiune anterioară a acestui capitol, aduc mulţumiri lui Michael Burawoy, Elizabeth Dunn, Ernestine Friedl, Michael Kennedy, Gail Kligman, Sidney Mintz şi Gale Stokes. Doresc să-mi exprim recunoştinţa îndeosebi faţă de Elizabeth Dunn şi Gale Stokes pentru ajutorul generos la întregul proiect al acestei cărţi, faţă de International Research and Exchanges Board, pentru generozitatea cu care a finanţat proiectele mele; precum şi faţă de Mary Murrell şi Lauren Oppenheim de la Princeton University Press, pentru contribuţia lor la urgentarea publicării.

a reuşit să aducă în sfera sovietică alte cîteva ţări din Europa de Est. Prezenţa Uniunii Sovietice în lume a configurat nu numai politica internaţională, ci şi pe cea internă de pretutindeni, începînd de la programele vest-europene de ajutor social şi pînă la numeroasele mişcări de eliberare din Lumea a Treia. În Statele Unite, frica de „comunism" şi respectul ostil faţă de capacităţile sovieticilor au stimulat încălcări ale drepturilor civile în perioada lui McCarthy, o înarmare masivă şi o dezvoltare substanţială a tehnologiilor secundare. Cine ar fi putut prevedea că o dată cu discursul ţinut de Mihail Gorbaciov cu prilejul depunerii demisiei sale, la 25 decembrie 1991, un imperiu atît de puternic pur şi simplu avea să dispară? Camerele de televiziune au zăbovit asupra imaginii finale: măsuţa roşie la care se aşezase.

Sfîrşitul blînd al Uniunii Sovietice contrazice nu doar puterea şi influenţa sa extraordinare în decursul secolului al XX-lea, ci şi semnificaţia pozitivă a socialismului pentru mulţi care au luptat să-l creeze şi să-l susţină, atît în Uniunea Sovietică însăşi, cît şi în cadrul mişcărilor de eliberare de inspiraţie socialistă din alte părţi. Deşi cei care au creat astfel de mişcări au fost adesea puţini la număr, ei au articulat nemulţumirile a milioane de oameni. Inegalitatea, foametea, sărăcia şi exploatarea – acestor trăsături perene ale condiţiei umane socialismul le oferea un răspuns. Le promitea muncitorilor demnitate şi libertate, femeilor plată egală pentru muncă egală, iar minorităţilor naţionale drepturi egale în stat. Făcînd aceste promisiuni, socialismul a atras atenţia către probleme majore pe care democraţiile capitaliste liberale nu le rezolvaseră.

Din nefericire, înfăptuirea programelor socialiste a întîmpinat obstacole neaşteptate; încercările de a le rectifica au sfîrşit prin coruperea obiectivelor, uneori prin politici monstruoase, abominabile, prin care sute de mii de oameni au fost terorizaţi şi ucişi. Aceste îndepărtări de la ideal i-au determinat pe mulţi dintre marxiştii devotaţi să îşi aban-

doneze convingerile de stînga[3]: a apărut expresia socialism „real" sau „existent în practică", pentru a distinge dezagreabila sa realitate de speranțele și pretențiile sale[4]. În afară de faptul că astfel socialismul devenea mai greu de susținut, trăsăturile nefaste ale socialismului real l-au făcut mai greu de studiat. Criticile și exasperarea au apărut mai repede decît simpatia – și au fost mai repede luate în considerare. Cei care încercau să îl analizeze cu mintea deschisă puteau fi catalogați drept radicali extremiști sau apologeți ai dictaturii. În Statele Unite, acestă perspectivă a fost încurajată și de perpetuarea Războiul Rece.

Războiul rece și producerea cunoașterii

Unii ar putea susține că secolul al XX-lea a fost nu bolșevic, ci american; în decursul acestui secol Statele Unite au devenit o putere globală, au condus lupta lumii libere împotriva amenințării bolșevice și au ieșit victorioase. Deși nu subscriu la acestă simplificare exagerată și nici la aspectul marțial al acestei imagini, nu există nici o îndoială că raportul dintre cele două superputeri, în perioada Războiului Rece, și-a pus pecetea în mod definitoriu pe cea de-a doua jumătate a secolului. Mai mult decît o simplă confruntare între superputeri, avînd largi repercusiuni politice, Războiul Rece a fost și o formă de cunoaștere și o organizare cognitivă a lumii[5]. El a stabilit coordonatele unei geografii conceptuale întemeiate pe opoziția dintre Est și Vest, avînd implicații pentru despărțirea ulterioară dintre Nord și Sud. Atracția socialismului pentru mulți din „Lumea a Treia" și provocările adresate Lumii Întîi au fost punctele de mediere la intersecția dintre aceste două axe.

Ca organizare a gîndirii, Războiul Rece a afectat atît percepțiile publicului, cît și viața intelectuală. A orientat activitatea fizicienilor și a inginerilor care s-au angajat în cercetarea cu scopuri militare, a sociologilor și antropolo-

gilor specializați în kremlinologie, a scriitorilor și cineaștilor care au produs romane și filme de spionaj. Inevitabil, Războiul Rece a influențat în mod fundamental întreaga cercetare a „socialismului real" și, mai ales, pe cea din Statele Unite[6]. Dat fiind că materialul acestei cărți este un produs al Războiului Rece, voi spune pe scurt ce a însemnat să studiez Europa răsăriteană în acel context. Fără a dori să fiu excesiv de autobiografică, cred totuși că acest tip de reflecție încadrează așa cum se cuvine procesul de producere a cunoașterii în care m-am implicat. Mă refer aici în special la mediul instituțional și la procesul de formare a identității personale pentru care, în cazul meu, Războiul Rece a ocupat o poziție centrală; las deoparte alte aspecte ale vieții academice nord-americane, ori preferințe personale care par să nu aibă vreo legătură cu el.

Am început pregătirile pentru a lucra în Europa de Est în 1971. În sensul cel mai larg, aici cercetarea la acea vreme a fost posibilă numai pentru că un Război Rece se afla în desfășurare, trezind interesul pentru regiune, iar acest război scăzuse cumva în intensitate, pînă la detensionarea relațiilor[7]. Detensionarea a dus la apariția fundațiilor precum International Research and Exchanges Board (IREX), creată în 1968 în mod expres pentru a media schimburi academice cu blocul sovietic, și National Council for Soviet and East European Research (NCSEER, 1978)[8]. Fără detensionare și fără interesul disperat al regimurilor socialiste pentru un acces sporit la tehnologia Occidentului – prețul plătit fiind acceptarea venirii unor oameni de știință din Occident – cercetarea noastră ar fi fost imposibilă. De asemenea, între 1973 și 1989, accesul neîntrerupt al oamenilor de știință în regiune depindea de politicienii americani care credeau că importanța strategică a cunoașterii țărilor socialiste era suficient de mare pentru a justifica finanțarea ei din partea statului.

În cadrul disciplinei mele, antropologia, existau puține motive care să determine pe cineva să lucreze în Europa de

Est. Dimpotrivă: în 1971, cînd am început să mă întreb unde aş fi vrut să merg, Europa nu era locul pe care l-ar fi ales un antropolog începător. Marile cărţi se ocupau cu studiul Oceaniei, Africii ori autohtonilor Americii – cu studiul „primitivilor". Puţini antropologi lucraseră în Europa (fiind „propria noastră" societate, aceasta avea un prestigiu scăzut) şi rareori găseai publicaţiile lor în programele de doctorat. Dar antropologia răsplăteşte de multă vreme un principiu al exploratorului: mergi pe teritorii neumblate. Deoarece interesul antropologiei pentru Europa s-a declanşat relativ tîrziu, pînă în 1971 nu fusese întreprinsă aproape nici o muncă pe teren în partea de est a continentului – tocmai din cauza Războiului Rece[9]. Pentru antropologi, Europa Răsăriteană era mai puţin cunoscută decît Noua Guinee; deci orice cercetare acolo, chiar dacă nu se bucura de prestigiu, făcea cel puţin muncă de „pionierat".

La ispitele profesionale de acest tip s-ar mai putea adăuga aura romantică, pericolul, aventura şi tentaţia fructului interzis, ce erau strîns legate de Cortina de Fier şi inspirau numeroasele romane de spionaj. A merge în spatele Cortinei de Fier însemna a intra într-o inimă a întunericului diferită de cea a Africii lui Conrad sau a Melaneziei lui Malinowski, însă, cu toate acestea, un întuneric. Că nu am fost imună la această ispită reiese privind în urmă la anumite evenimente ale vieţii mele timpurii. De exemplu, încă îmi mai amintesc cu intensitate lansarea Sputnicului în 1957, cînd eram în clasa a patra. Deşi sînt sigură că nu i-am înţeles semnificaţia, am simţit cu putere că era un eveniment într-adevăr major; Sputnicul îmi apare atît de limpede în memorie, încît pot vedea şi spaţiul clasei în care discutam despre el, aşa cum mulţi îşi amintesc exact unde se aflau atunci cînd au aflat despre asasinarea preşedintelui Kennedy Apoi, la vîrsta de doisprezece ani, am făcut o încercare nereuşită de a învăţa singură limba rusă (am eşuat cînd am ajuns la declinări, căci nu mai auzisem de aşa ceva). Cîţiva ani mai tîrziu, dintr-o

infinită listă de subiecte posibile pentru concursul de retorică din liceu, subiectul pe care l-am ales a fost despre relele comunismului sovietic.

În fine, importantă a fost şi reacţia mea văzînd harta Europei pe care un coleg a procurat-o exact cînd mă gîndeam încotro să merg pentru cercetarea mea doctorală. Cînd am început să ne uităm cu atenţie la minunatele toponime din Ungaria, Cehoslovacia şi România, m-am simţit cuprinsă de entuziasm. Cu cît ne apropiam mai mult de Marea Neagră, cu atît eram mai fermecată: am fost cu adevărat tulburată de perspectiva de a lucra într-o ţară „comunistă" în care găseam toate acele nume extraordinare. Pentru că nu mă gîndeam la nici o problemă de cercetare anume (vroiam doar să văd cum este viaţa „în spatele Cortinei de Fier"), nimic nu mi-a impus alegerea unei ţări în care să lucrez. Am ales România din motivul cu totul pragmatic că la acea dată era singura ţară din răsăritul Europei în care se putea face relativ uşor muncă etnografică de teren. Marile tulburări din celelalte ţări – în Polonia în 1968 şi 1970, în Cehoslovacia în 1968, în Ungaria în 1968, cu a sa dificilă trecere la mecanismele de piaţă – au condus la izolarea lor, în vreme ce regimul român alesese de curînd o cale de mai mare deschidere[10]. Aceste tulburări prevesteau dezvoltarea unei crize în sistemul socialist, însă în România criza a fost întîrziată; de aceea guvernul acesteia a permis munca de teren antropologică şi, potrivit informaţiilor publicate de Fundaţia Fulbright, chiar a încurajat-o[11].

În ciuda acestei încurajări, Războiul Rece a impus cîteva restricţii nord-americanilor care făceau cercetare dincolo de Cortina de Fier: asupra tipurilor de subiecte pe care le puteam aborda, a modurilor în care ne gîndeam la ele şi a deplasării noastre în spaţiul respectivei ţări[12]. În legătură cu subiectele de cercetare posibile, de exemplu, nu aş fi putut propune o cercetare asupra organizării socialismului; de aceea, cele două proiecte de cercetare pe care le-am propus au fost o analiză regională a conceptelor care se referă la

statute sociale și un studiu al distribuției microzonelor etnografice. Cînd nici unul dintre ele nu s-a dovedit realizabil pentru satul pe care l-am ales, am scris o istorie socială a relațiilor interetnice româno-germane – fiind sfătuită să nu întreprind un studiu asupra CAP-ului local. Limitări au fost impuse nu numai subiectelor cercetării mele, ci și atitudinii pe care am simțit că o pot adopta în lucrarea mea. Am devenit tot mai îndatorată oamenilor pe care i-am studiat și guvernului, a cărui ospitalitate mi-a permis să string date: critica directă părea exclusă. Din fericire, aprecierea în general pozitivă a interlocutorilor mei, sătenii, față de socialism în prima parte a anilor '70 mi-a permis să evit cu ușurință critica publică, după cum mi-a înlesnit acest lucru și propria mea admirație pentru unele dintre realizările regimului pînă la acea dată. Abia în a doua jumătate a anilor '80 atitudinea mea a devenit clar negativă.

O altă constrîngere – care a afectat în mod grav antropologia Europei răsăritene – a fost locul privilegiat acordat disciplinei științei politice în producerea cunoașterii despre regiune, datorită importanței strategice a lumii socialiste pentru politica Statelor Unite. În absența unui discurs antropologic preexistent despre Europa, hegemonia științei politice a influențat mult modul în care s-a dezvoltat antropologia Europei de Est. Retrospectiv, rezolvarea problemei de a găsi un public interesat prin reacții la temele preferate de știința politică s-a dovedit prea facilă. Aceasta a însemnat adoptarea unei bune părți din agenda conceptuală a acestui important interlocutor[13]: naționalismul, legitimitatea regimului, procesul de planificare, dezvoltarea, natura puterii în sistemele socialiste ș.a.m.d. – neglijîndu-se conturarea unui set de probleme legate mai direct de tradițiile intelectuale ale antropologiei.

O a treia restricție întîmpinată în cercetarea întreprinsă în decursul Războiului Rece a fost cea asupra deplasării – o problemă specială pentru oricine nu locuiește într-un oraș mare, așa cum rareori li se întîmplă antropologilor. De

exemplu, la puțin timp după sosire, intrasem fără să vreau cu motoreta mea într-o zonă militară; autoritățile județului au fost convinse că sînt spioană, iar faptul că satul unde locuiam se afla în apropierea unei fabrici de armament nu a făcut decît să confirme această suspiciune. Toate deplasările pe care le-am făcut între anii 1973 și 1989 au fost urmărite îndeaproape, uneori pînă la ridicol (cum s-a întîmplat cînd mă duceam la un magazin și m-am trezit cu o escortă a poliției, iar șoferul meu, care remorca o macara uriașă, a încercat să scape de ei). Ori de cîte ori un polițist din zonă sau vreun politician local voiau să-i impresioneze pe cei sus-puși, „confirmau" reputația mea de spioană, remarcînd că îmi continuam munca, an după an, printre oameni care lucrau la fabrica de armament. Această reputație a fost atît de bine consolidată, încît m-a urmărit pînă prin anii '90. Astfel, Războiul Rece m-a transformat într-o resursă pe care autoritățile locale o puteau folosi cu scop carierist, precum și ca mijloc de a intimida și a seduce cetățeni români ca să colaboreze cu Securitatea[14]. În timpul anilor 1984-85, supravegherea la care fusesem supusă nu numai eu, ci și interlocutorii mei, a făcut, în cele din urmă, imposibilă o muncă de teren în zonele rurale[15]. Astfel, represiunea exercitată de regim mi-a modificat întregul program de cercetare, silindu-mă să abandonez proiectele etnografice din sate în favoarea cercetării în bibliotecă și a interviurilor cu intelectuali din mediul urban. Rezultatul acestei munci (cartea tradusă în română sub titlul *Compromis și rezistență*[16]) nu făcuse parte din planurile mele, ci a fost determinat de politica României în acel moment al Războiului Rece.

Războiul Rece mi-a afectat cercetarea chiar și în acest nou proiect, căci unii dintre intelectualii cu care am lucrat se doreau disidenți în relația lor cu partidul. Erau nerăbdători să vorbească cu mine, prin aceasta atrăgînd pentru cauza lor cea mai importantă dintre resursele disidenților: atenția Occidentului. Războiul Rece făcuse din dezacordul din sinul țărilor socialiste o armă în mîinile occidentalilor: disidența

declanșa proteste internaționale și campanii pentru semnături, sau alte forme de presiune asupra regimurilor socialiste. Astfel, deși subiectul meu – ideologia națională la intelectualii români – s-a dovedit a fi cu mult mai delicat decît mă așteptasem, niciodată nu am dus lipsă de persoane dornice să fie intervievate. Aceasta s-a întîmplat în parte pentru că nici ei și nici eu nu eram simpli „indivizi", ci puncte de intersecție ale unor forțe angajate într-o luptă politică mult mai mare: aceea dintre „comunism" și „lumea liberă".

Războiul rece și identitatea personală

Acele forțe nu numai că m-au făcut un interlocutor privilegiat pentru anumiți români, dar, în mod curios, au afectat încă și mai profund propriul meu caracter, definind interesul meu pentru Europa Răsăriteană ca unul parțial intrapsihic. Spunînd acest lucru și discutînd ramificările Războiului Rece în identitatea personală, nu pretind că motivațiile altor cercetători pentru studierea socialismului ar fi similare, ci vreau doar să explorez mai în amănunt efectele structurante ale Războiului Rece[17]. Amintindu-mi emoția simțită la vederea hărții Europei de Est, dimpreună cu celelalte semne timpurii ale fascinației mele pentru Rusia, văd o afinitate idiosincratică între anti-comunismul societății americane și anumite aspecte ale caracterului meu. Prin Războiul Rece, comunismul sovietic a ajuns să reprezinte apogeul în materie de Autoritate și Putere Absolută – ceea ce, în definitiv, însemna totalitarismul – lucru care mi s-a părut în același timp înfricoșător și captivant.

Un moment de epifanie din timpul cercetării mele pe teren, la mijlocul dezastruoșilor ani '80, cînd România era cam ultima țară socialistă în care ai fi vrut să te afli, m-a făcut să meditez la rădăcinile acestei fascinații. După ce am petrecut o zi formidabilă cu cîțiva prieteni români, încercînd să găsim soluții la nesfîrșitele obstacole puse de regim în

calea tuturor, am realizat că, în ciuda apartamentelor reci, a lipsei alimentelor şi a permanentei supravegheri la care mă supunea Securitatea, mă simţeam bine şi acest lucru era legat de satisfacţia de a învinge Autoritatea Absolută. Am realizat brusc că pretenţiile partidului la putere totală asupra societăţii româneşti erau subminate în fiecare zi de o profundă anarhie, iar un astfel de mediu mi s-a părut extrem de revigorant. În acel moment am văzut atracţia specială a „comunismului" asupra mea ca fiind parţial înrădăcinată într-o proiecţie psihică: studiind totalitarismul, găsisem o sferă ştiinţifică, aparent neutră, în care să exteriorizez şi să explorez propria-mi voce interioară mustrătoare. Dacă Războiul Rece nu ar fi construit „comunismul" – mai ales în anii cei mai importanţi pentru formarea mea, anii '50[18] – astfel încît Uniunea Sovietică să fie întruchiparea autorităţii, poate că aş fi găsit Europa Răsăriteană mai puţin interesantă. Şi dacă guvernul Statelor Unite nu ar fi definit această întruchipare a autorităţii drept principala ameninţare a securităţii noastre naţionale, poate că ar fi existat mai puţine resurse materiale pentru a-mi urma alegerea. Din aceste motive, cred, cercetarea mea asupra socialismului a fost produsul direct al Războiului Rece.

La fel, în mod paradoxal, a fost relaţia mea cu teoria marxistă, care ulterior a influenţat mult lucrările mele. Cercetarea întreprinsă în România nu a fost precedată de interes pentru marxism, ci, mai degrabă, acesta s-a născut pe parcurs. Am venit la început „în spatele Cortinei de Fier" mai mult din curiozitate (însufleţită de cele spuse mai sus) decît dintr-un angajament politic ori intelectual pentru idealurile marxiste. Am vrut să văd cum este viaţa acolo, nu să fac o critică a sistemului lor sau al nostru. Cînd m-am deplasat pe teren, în august 1973, nu-l citisem nici pe Marx, nici pe Lenin (deşi bibliografia mea includea lucrarea lui Eric Wolf despre exploatarea ţăranilor) – încă o mărturie, aş zice, despre efectele Războiului Rece asupra vieţii inte-

lectuale în SUA. În consecinţă, forma prin care am făcut pentru prima oară cu adevărat cunoştinţă cu marxismul a fost cea instituţionalizată şi propagandistică, întîlnită în mass-media românească şi în munca mea de teren.

Realizînd prăpastia ce separa scopurile exprimate ale acestui marxism de valorile şi intenţiile oamenilor obişnuiţi, am ajuns să înţeleg cît de dificilă era misiunea mobilizării revoluţionare fără o prealabilă ridicare a conştiinţelor. Am priceput aceast lucru într-o conversaţie cu două femei, membre ale CAP-ului din satul pe care-l studiam. Cînd au lansat o diatribă dispreţuitoare, de tipul celor întemeiate pe ideea de "cultură a sărăciei", împotriva rromilor „leneşi" care stăteau pe lîngă fermă, am încercat să mă opun cu critica socio-structurală a acestei păreri. Cum am început să vorbesc, una dintre femei s-a întors către cealaltă şi a spus: „Ea-i mai socialistă decît noi!" Expunerea repetată la asemenea observaţii, dimpreună cu refuzul hotărît al românilor de a fi transformaţi în „oameni noi" – în ciuda recunoaşterii deschise a faptului că obţineau ceva beneficii de la sistem – mi-a servit în chip ciudat la cristalizarea unui nou interes pentru socialism. La întoarcerea mea de pe teren, în 1975, am descoperit teoria dependistă şi scrieri neo-marxiste legate de această temă şi am fost angajată de o catedră în care moştenirea intelectuală a lui Marx era foarte respectată[19]. Faptul că am citit şi am admirat *Das Kapital* a fost astfel nu începutul, ci punctul culminant al cercetării mele asupra „socialismului real". Rezultatul a fost o angajare în critica formelor capitaliste prin examinarea critică a celor socialiste. În propriul meu exemplu modest, s-ar putea spune că puii Războiului Rece s-au întors acasă.

Studiul postsocialismului şi temele acestei cărţi

Deşi s-ar putea crede că o dată cu prăbuşirea sistemului sovietic orice interes pentru el ar deveni fără rost, părerea

mea este alta. Uniunea Sovietică poate că a dispărut irevocabil, dar victoriile electorale ale partidelor comuniste cu denumiri noi din Polonia, Ungaria, Bulgaria și din alte părți au arătat că povestea nu s-a încheiat. Într-adevăr, contactul cu rigorile capitalismului primitiv a făcut ca mulți din regiune să-și reconsidere respingerea socialismului și primirea cu bucurie a „economiei de piață". Lumea care a fost pînă nu demult socialistă merită să fie urmărită în continuare, pentru mai multe motive.

Acest moment postsocialist oferă cel puțin trei seturi de oportunități, toate avînd semnificație atît științifică, cît și politică. În primul rînd, este vorba despre posibilitatea de a înțelege mai bine ce se întîmplă cu adevărat în regiune, dacă putem face abstracție de presupunerea triumfalistă că democrațiile întemeiate pe o economie de piață liberă vor fi rezultatul inevitabil. De fapt, cum reușesc est-europenii să-și facă ieșirea din socialism? Ce anume trebuie făcut pentru crearea capitalismului și a piețelor „libere"? Ce fel de inginerie umană, ca să nu mai vorbim de violență, haos și disperare, însoțesc acest proces? Care sînt costurile ascunse ale constituirii unor noi state-națiuni? (Exemplele fostei Iugoslavii și Caucazului sînt cel puțin neliniștitoare.) Victoriile electorale ale partidelor comuniste re-formate și rebotezate reflectă oare pur și simplu mai buna lor organizare, întemeiată pe o îndelungată experiență, sau sentimentul veritabil al cetățenilor atrași de viziunea lor politică – sau, poate, ceva cu totul diferit, cum ar fi dorința oamenilor de a fi "săteni", mai degrabă decît să se întoarcă la statutul de țărani pe care partidele postsocialiste ar fi dispuse să li-l impună[20]? Cercetarea unor astfel de chestiuni ar permite o mai nuanțată evaluare atît a propriei noastre traiectorii „occidentale", cît și a adecvării politicilor față de o țară sau alta din regiune.

În această carte voi argumenta că investigarea acestor întrebări necesită o înțelegere a sistemului care s-a prăbușit, teoretic întemeiată, și o sensibilitate etnografică pentru

specificitățile care apar din ruinele sale. Asta nu înseamnă că numai antropologii sînt potriviți pentru această investigație[21], dar cere suspendarea judecății asupra rezultatului. Înseamnă, de asemenea, să recunoaștem că fenomene precum „privatizarea", „piețele libere", „societatea civilă" ş.a.m.d. sînt obiecte de investigație saturate de semnificație ideologică: trebuie mai curînd să le punem sub semnul întrebării decît să le confirmăm în mod iresponsabil.

O a doua oportunitate, legată de prima, este aceea de a dezvolta o critică a formelor economice și politice ale Occidentului, privindu-le prin ochii acelora care trăiesc construirea lor. Pasul forțat al privatizării, de exemplu, dezvăluie, cu deosebită limpezime, latura mai întunecoasă a capitalismului. Departe de a fi doar simplă demagogie, obiecțiile naționaliștilor la jefuirea bogățiilor din aceste țări sînt reacții la procese vizibile de pauperizare; la fel sînt și dezvăluirile despre „corupție". „Democrația" este de asemenea demascată, pe măsură ce ce exportarea practicilor electorale occidentale face ca punctele slabe ale acestora să devină transparente, ceea ce stîrnește comentarii indignate din partea polonezilor și est-germanilor, de pildă, la adresa importanței date sloganurilor și imaginii candidaților, în dauna dezbaterii principiilor și ideilor. E posibil ca românii, rușii, polonezii, letonii și alții, pe măsură ce vor avea experiența eforturilor pentru crearea de democrații liberale și de economii de piață, să fie împinși spre o critică a acestor forme chiar mai articulată decît înainte și, poate, la noi viziuni ale unui socialism mai viabil.

Astfel de noi viziuni ar fi mult mai rodnice dacă ar fi asociate cu cea de-a treia oportunitate a acestei conjuncturi postsocialiste: o mai pofundă înțelegere a ceea ce a fost „socialismul real". Indiferent dacă îl privim ca sistem *sui generis* sau ca pe o versiune specială și respingătoare a capitalismului, trăsăturile sale îl disting de alte organizări socio-politice ale activității umane. Acum că arhivele sînt mai deschise spre cercetare, putem afla foarte multe lucruri

necunoscute despre modul cum a funcționat. Aceasta ar permite o altfel de gîndire asupra modurilor de a evita greșelile lui, ceea ce ar continua tendința unora dintre lucrările anterioare anului 1989 asupra regiunii. Pentru unii cercetători[22], o parte din elanul pentru studierea socialismului venea din dorința de a respinge noțiunile stereotipe, propagandistice despre el, atît de obișnuite în mass-media americane, și din imaginile utopice și idealizate susținute de radicalii de stînga occidentali care nu trăiseră în acest sistem. Ambele au contribuit la un mai amplu proiect de critică politică. Scopul studierii în continuare a socialismului ar putea fi pur și simplu cel etnografic, cel de a încerca înțelegerea varietății alcătuirilor sociale. In perspectivă politică, scopul ar putea fi examinarea dezvoltărilor posibile și semnalarea problemelor unora dintre ele. Cunoașterea și critica formelor reale de socialism a fost și ar trebui să rămînă o prioritate pentru criticii capitalismului, parte a unei continue căutări a alternativelor viabile la propriul nostru mod de viață. Pentru aceste două scopuri, investigarea socialismului a fost o misiune folositoare. Sînt de părere că încă mai este.

Această carte își propune să încurajeze studierea socialismului și a postsocialismului în aceste direcții. Nu este în primul rînd o carte despre România, chiar dacă mare parte din materialul meu provine din această țară, ci, mai degrabă, o carte care arată cum am putea reflecta asupra socialismului – ce a fost și ce urmează după el. Unii ar putea susține că România nu este un caz „tipic" și că, prin urmare, este un ghid nepotrivit pentru studiile postsocialiste, dar eu nu împărtășesc această părere. *Nici una* din țările socialiste nu a fost „tipică"; fiecare a avut specificitățile sale și fiecare prezenta anumite trăsături comune cu ale unora dintre țările din bloc, dar nu cu toate. Presupunerea că anumite concluzii la care s-a ajuns în privința uneia se vor aplica la toate ar fi neînțeleaptă, dar materialul provenind din oricare dintre ele va putea, totuși, să provoace întrebări care să fie rodnice în

altele. Acesta este scopul meu: să reliefez întrebări ce ar putea fi puse sau abordări ce ar putea fi folosite în studierea diferitelor țări din fostul bloc sovietic. În această ordine de idei, am inclus capitole despre temele principale din literatura despre „ tranziție": privatizarea, formarea economiei de piață și naționalismul. Modul în care tratez aceste teme nu seamănă foarte mult cu ceea ce s-a scris deja despre ele; sper, totuşi, că diferențele vor stimula gîndirea.

Capitolele reunite aici sînt studii scrise între 1988 și 1994. Ceea ce le leagă este modelul teoretic al socialismului prezentat în capitolul 1; capitolele următoare, care tratează „tranziția", presupun acest model, chiar dacă îl modifică. Ceea ce înseamnă că tema mea principală ar fi modul în care funcționarea socialismului influențează ceea ce urmează după el. Primul şi al doilea capitol tratează perioada socialistă, în timp ce restul, fie leagă perioada de dinainte cu cea de după 1989, fie se concentrează asupra evenimentelor de după acel an.

Capitolul 1 este o versiune comprimată a unei analize mai extinse a sistemului socialist[11]. Prezint socialismul ca pe un tip ideal (în sensul lui Weber), lăsînd deoparte, pentru moment, variatele sale manifestări din lumea reală; la fel cum e adesea util să vorbim analitic despre „capitalism", în ciuda diferențelor dintre țări precum Canada, Olanda şi Australia. În crearea acestui model al socialismului am urmat exemplul acelor sociologi est-europeni, precum Szelényi, Mârkus şi Câmpeanu, care identifică „motorul" sistemului cu principiile centrale care leagă toate cazurile, fie chiar şi în forme diferite. Ca orice tip ideal, cel prezentat nu descrie perfect nici o societate socialistă reală. Mai mult decît atît, el pune accentul mai degrabă pe constituirea formală a sistemului decît pe formele de rezistență pe care le-a generat, care au fost printre cele mai importante surse ale variațiilor de la o țară la alta (fapt datorat în parte experiențelor istorice diferite). În cel mai bun caz, modelul semnalează anumite procese sociale ca fundamentale, recunoscînd, în același

timp, atît faptul că acestea nu au fost singurele procese active, cît şi faptul că ele au fost mai importante pentru unele societăţi socialiste decît pentru altele. Anumite părţi din capitolele următoare completează discuţia din capitolul 1: acestea includ tratarea în continuare a „statului spoliator" şi a felului în care oamenii i-au fost supuşi, a fenomenului cozilor ca formă a acumulării socialiste şi a temporalităţii socialiste (capitolul 2); reorganizarea genului în socialism (capitolul 3); „schizofrenia socială" a acestuia şi relaţia economiei de lipsuri cu naţionalismul (capitolul 4); regimul proprietăţii (capitolul 5).

Cred că un astfel de model îşi păstrează utilitatea euristică, chiar şi după 1989, din două motive. În primul rînd, el oferă un cadru pentru aprofundarea reflecţiei asupra naturii socialismului, din noua perspectivă a consecinţelor sale. Dat fiind faptul că modul în care funcţionează un sistem apare adesea mai limpede la descompunerea sa, ne putem aştepta să aflăm retrospectiv foarte multe despre socialism. Investigările noastre vor fi înlesnite deci, din moment ce nu începem cercetarea de la zero. În al doilea rînd, un model euristic ajută la indicarea unor domenii problematice ale „tranziţiei", care pot fi deosebit de importante şi de interesante. Ne putem aştepta, de exemplu, ca răspîndita competiţie dintre segmentele birocraţiilor partidului şi statului să dea o întorsătură specială programelor de privatizare[24]. Rolul secundar dar foarte politizat al consumului în economia politică a socialismului va face, fără îndoială, ca acest subiect să fie foarte incitant[25]. Schimbările din statutul proprietăţii şi al pieţelor sugerează alte chestiuni interesante, ca de exemplu cum se (re)configurează amestecul de „personal" şi „depersonalizat" în societăţile care au fost socialiste? De exemplu, cum putem gîndi juxtapunerea privatizării pămîntului – despre care am putea spune că personalizează un bun care a fost colectiv – cu formele de *de*personalizare caracteristice pieţei?[26] Alte schimbări semnificative se vor găsi în organizarea muncii din fabricile postsocialiste, care ne va

furniza dovezi fascinante despre relaţia dintre obiceiurile deprinse de muncitori în perioada „economiilor de lipsuri" şi cele urmărite prin introducerea practicilor de afaceri şi a ideologiilor occidentale[27].

În capitolul 2, reiau o temă care apare în capitolul 1 şi este atinsă şi în capitolul 6: organizarea timpului în socialism. Antropologii şi istoricii au explorat diferenţele dintre modurile în care este organizat şi trăit timpul în diferite sisteme sociale. Urmărind această idee, capitolul 2 schiţează eforturile Partidului Comunist Român de a organiza şi de a-şi însuşi timpul şi arată efectele acestor strategii asupra modului în care *fiinţe umane* sînt transformate în *persoane sociale*. Includ acest capitol, deoarece cred că reorganizările timpului se vor dovedi un aspect al postsocialismului extrem de semnificativ şi de deconcertant pentru cei care îl trăiesc pe viu, şi unul, probabil, neglijat de cercetători. Echivalentul postsocialist al celebrului eseu al lui E. P. Thompson despre impunerea ritmurilor muncii capitaliste aşteaptă încă să fie scris[28]: sper să provoc pe cineva să-l scrie. Tema timpului socialist apare din nou în capitolul 7, ca element contribuind la speranţele milenariste ale investitorilor în „jocul" Caritas din anii '90.

Capitolele 3 şi 4 tratează diferite faţete ale identităţii naţionale: legăturile acesteia cu schimbările din organizarea rolurilor de gen (masculin şi feminin) şi felul în care sistemul socialist a creat bazele conflictelor etnice care au izbucnit după 1989. Pentru oricine este familiarizat cu Europa răsăriteană nu este nevoie să justific de ce acord atît de mult spaţiu temei identităţii naţionale, care este fundamentală pentru politică şi configurarea persoanei în toată regiunea[29]. Capitolul 4 se concentrează direct asupra naţionalismului, în timp ce capitolul 3 adaugă acestuia tema genului.

Capitolul 3 investighează intersectarea genului şi identităţii naţionale în socialism, sugerînd că imaginarul miturilor naţionale, întemeiat pe diferenţe de gen, masculinizează descendenţa naţională, feminizează graniţele teritoriale şi

erotizează sentimentul național. În plus, capitolul prezintă date preliminare ce indică faptul că o nouă formă de „patriarhat" a însoțit democratizarea, construind cetățeanul democrației ca fiind *masculin*, un fenomen de mai largă răspîndire, după unele perspective feministe. Este limpede că cercetarea democratizării postsocialiste trebuie să acorde atenție genului. Organizarea genului în socialism este importantă și pentru alte aspecte ale tranziției, deoarece legiferarea egalității între sexe a întărit semnificația diferenței de gen, chiar în timp ce pretindea a o submina. Acest lucru face din gen, ca și în cazul naționalismului, un instrument al politicii postsocialiste. Cu toate acestea, rezultatul nu a fost – cum s-a întîmplat cu identitățile naționale – mobilizarea politică feministă, ci, mai degrabă, un asalt asupra feminismului prin intermediul ideologiilor naționaliste, care privesc sănătatea națiunii ca efect al subordonării trupurilor și intereselor femeilor misiunii colective a „renașterii" naționale.

În capitolul 4 afirm (împreună cu alții[30]) că naționalismul postsocialist se poate înțelege cel mai bine în termenii modului de funcționare al socialismului, dar, spre deosebire de alții, eu mă concentrez asupra modului în care a organizat *persoana*, sau sinele, și asupra simbolismului etnic al anxietăților postsocialiste. Ca în cazul genului, consolidarea identităților naționale din perioada socialistă le privilegiază ca nuclee de organizare în postsocialism, din motive pe care capitolul 4 doar începe să le indice. Un punct atins de acest capitol – legătura dintre naționaliști și unii dintre foștii nomenclaturiști – merită atenție în continuare. O explicație ar putea fi că naționalismul este forma de discurs politic preferat de toți aceia care vor să mențină un maximum de putere pentru statul socialist pe care ei învățaseră să-l paraziteze cu atîta pricepere și pe care deschiderea față de capitalul străin l-ar compromite. Cu alte cuvinte, naționaliștii și ex-comuniștii au în comun o apărare nu atît a *națiunii*, cît a *statului*, pe care doresc să îl apere de prădarea străinilor.

Capitolul 5 examinează o temă menționată pe scurt în capitolul 4 și, mai pe larg, în capitolul 7: privatizarea. Tipul de cercetare pe care se bazează acest capitol, etnografia satului, restrînge forma privatizării pe care o pot analiza la decolectivizarea agriculturii. În acest capitol leg problemele decolectivizării de modul în care a fost tratat pămîntul în socialism. Multe dintre aceste puncte vor fi utile pentru reflecția asupra decolectivizării în alte țări din regiune, inclusiv în statele baltice. Arăt că, deși mulți critici acuză guvernul român că a obstrucționat în mod explicit restituirea pămîntului foștilor proprietari, această sarcină este atît de complexă încît, chiar cu cele mai bune intenții, un guvern s-ar putea împotmoli. Totuși, susținînd acest lucru, nu vreau să spun că guvernul român este în adevăr nerăbdător să vadă restituirea proprietăților înfăptuită; dimpotrivă, menținerea în ambiguitate a drepturilor de proprietate pare a fi crucială pentru organizarea puterii locale de după 1989 din România (și foarte posibil, și din alte părți). Materialul din acest capitol ar putea conduce la două lucruri pe care textul de față nu și le propune: o critică mai viguroasă a însăși noțiunii de proprietate și relația dintre restituirea pămîntului și concepte despre „națiune" ca „individ posesiv" colectiv (o entitate care „posedă" un teritoriu)"[1].

În capitolul 6 folosesc metafora unei tranziții spre feudalism pentru a explora consecințele descompunerii statului-partid. Investigînd felul în care puterea statală este schimbată și reconstituită, acest capitol contribuie la o „antropologie a statului". El reia problema privatizării – văzută acum atît ca un construct simbolic, cît și ca o arenă pentru formarea statului – și discută fenomenul „mafiei" în mod similar, atît ca simbol, cît și ca proces real prin care puterea este privatizată. În plus, capitolul contribuie la discuția asupra politicii simbolurilor, sugerînd că metaforele și simbolurile pe care le folosim ca *analiști* în studiul postsocialismului pot revela (sau suprima) teme importante pentru cercetare.

În fine, în capitolul 7 analizez o întîmplare remarcabilă de la începutul anilor '90: ascensiunea şi căderea "jocurilor de întrajutorare", punctul culminant al acestui fenomen fiind spectaculosul Caritas. Acest capitol prezintă o altă temă majoră a postsocialismului – dezvoltarea pieţelor – şi o tratează ca parte a problemei mai largi a transformării cognitive ce însoţeşte sfîrşitul sistemului socialist. În plus, capitolul descrie unele căi de acumulare atît a capitalului politic (un aspect al pluralizării politice), cît şi a altor tipuri de resurse, şi oferă nişte idei asupra structurii socio-politice a tranziţiei (ca, de exemplu, „mafiile"), care sînt reluate în capitolul final. Aici tratez Caritas-ul ca pe o fereastră deschisă spre multiple faţete ale vieţii din România postsocialistă, printre care democraţia, pieţele, privatizarea şi schimbările corespunzătoare din cultură.

Am folosit cuvîntul „tranziţie" de mai multe ori şi trebuie să spun cîteva cuvinte despre modul cum îl înţeleg. După părerea mea, a presupune că sîntem martorii unei tranziţii de la socialism la capitalism, democraţie sau economie de piaţă, este greşit. Susţin, împreună cu Stark, Burawoy, Bunce şi alţii, care văd decada anilor '90 ca o perioadă de *transformare* în ţările care au apărut din socialism, că aceste transformări vor produce o varietate de forme, unele dintre ele, poate, aproximînd economiile de piaţă occidentale, iar altele nu. Stark scrie, de exemplu, că rezultatul privatizării din Ungaria va fi nu proprietatea privată, ci proprietatea *recombinantă*, în vreme ce Burawoy scrie nu despre *e*voluţia unui nou sistem de producţie industrială în Rusia, ci despre *in*voluţia sa[32]. Dezvoltarea unor sisteme politice mai apropiate de regimurile autoritare corporatiste decît de democraţiile liberale este o altă posibilitate, în mai multe ţări (România, de exemplu), în timp ce dictaturile militare nu ar trebui excluse în cazul altora (poate Rusia). Cînd folosesc cuvîntul „tranziţie" îl pun între ghilimele pentru a lua în derîdere naivitatea unei atît de la modă tranzitologii. Similar,

titlul capitolului 6 („Tranziție de la socialism la feudalism?") marchează dezacordul meu cu postulatele acestei literaturi.

Luat ca întreg, prin urmare, acest volum constituie o abatere de la direcțiile dominante ale majorității scrierilor tranzitologice. Nu numai că folosesc o înțelegere a modului de funcționare a socialismului care este neobișnuită pentru studiile de specialitate asupra regiunii, dar și observ sceptic conceptele centrale ale cercetării occidentale asupra postsocialismului. Sînt sceptică pentru că nu sînt deloc sigură de ceea *ce înseamnă* cu adevărat aceste concepte centrale – proprietatea privată, democrația, piețele, cetățenia și societatea civilă. Ele sînt simboluri în constituirea propriei noastre identități „occidentale". Adevăratul lor conținut devine cu atît mai evaziv, cu cît înaintăm în cercetarea modului în care se presupune că ele prind contur în fostul bloc sovietic – probabil pentru că lumea în care aceste concepte fundamentale au definit „Occidentul" se află ea însăși în schimbare –, lucru pentru care colapsul socialismului este un simptom, nu o cauză. Schimbările din 1989 au făcut mai mult decît doar să tulbure satisfacția Occidentului cu privire la „noua ordine mondială": ele au semnalat o reorganizare profundă a globului. Dacă așa stau lucrurile, putem pune sub semnul întrebării tot efortul de a introduce în „Est" formele occidentale, poate învechite. Acesta este sensul ultimei fraze a primului capitol: Ce urmează? Habar n-avem!

NOTE

1. Numărul exact de oameni care au murit în perioada anilor '30 este contestat. Robert Conquest dă cifra de 14,5 milioane de morți, ca rezultat al colectivizării și al foametei din Ucraina și 13 milioane prin epurările făcute de Stalin (cifrele date de acesta sînt, în general, considerate mari). Vezi Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivisation and the Terror Famine* (New York, Oxford University Press, 1986), p. 306, și *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties* (New York, Macmillan, 1968), anexa 1. Pentru o discuție între specialiști avînd păreri diferite despre numărul oamenilor din gulag, vezi Edwin Bacon, *The Gulag at War: Stalin's Forced Labor System in the Light of the Archives* (Londra, Macmillan, 1994), p. 1–41.
2. Prefer acest termen cuvîntului *comunism*, pe care nimeni din țările blocului sovietic nu a pretins să îl exemplifice. Toate erau guvernate de partide comuniste, dar se autoidentificau ca republici *socialiste*, pe calea spre adevăratul comunism.
3. De exemplu, demisiile din diferite partide comuniste occidentale în urma invaziilor sovietice în Ungaria din 1956 și în Cehoslovacia din 1968 (ca să nu mai vorbim de persoanele din răsăritul Europei care ori au abandonat munca de partid, ori au refuzat să se alăture partidului, drept urmare a acestor acțiuni).
4. Termenul îi aparține lui Rudolph Bahro, „actually existing socialism" („socialismul real"), în a sa *The Alternative in Eastern Europe* (Londra, Verso, 1978).
5. Datorez această formulare lui Michael Kennedy și David William Cohen, de la University of Michigan's International Institute, și le mulțumesc pentru stimularea acestor reflecții asupra propriei mele lucrări, în contextul Războiului Rece. O discuție înrudită se găsește în Stephen Cohen, *Rethinking the Soviet Experience: Politics and History since 1917* (Oxford, Oxford University Press, 1985), cap. 1.
6. Pentru o discuție utilă asupra cîtorva dintre trăsăturile anticomunismului american, vezi M. G. Heale, *American*

Anticommunism: Combating the Enemy Within, 1830-1970 (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990).

7. Așa cum sugerează capitolul 1, înțeleg *detente* (detensionare) ca un simptom al crizei de sistem care se dezvoltă atît în capitalismul, cît și în socialismul mondial.
8. Alte organizații includ Kennan Institute și East European Program, ambele ținînd de Woodrow Wilson Center, și ACLS/SSRC Joint Committees on Eastern Europe and Soviet Studies. Toate acestea au beneficiat cel puțin de finanțare parțială prin Hotărîrea Congresului (*Congressional Act*), cunoscută sub numele de Articolul VIII (*Title VIII*), ratificată în 1984. Cercetarea mea a fost susținută în cea mai mare parte de IREX.
9. Singura cercetare etnografică de specialitate anterioară detensionării a fost realizată în Serbia, și a avut ca rezultat lucrarea lui Eugene Hammel, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1968) și cea a lui Joel Halpern, *A Serbian Village* (New York, Columbia University Press, 1958). Cercetarea sociologului Irwin Sanders, *Balkan Village* (Lexington, University of Kentucky Press, 1949), despre Bulgaria, a fost terminată înainte de Războiului Rece.
10. Neliniștea din Iugoslavia privind succesiunea după Tito, împreună cu unele scandaluri de la finele anilor '60 în legătură cu pretinsa implicare a antropologilor în acțiuni de spionaj, au împiedicat efectuarea de cercetări în acea țară; guvernul bulgar, puternic filo-sovietic, a fost și mai puțin receptiv.
11. Privind retrospectiv, este posibil ca autoritățile române să fi crezut că „antropologia" pe care o acceptau cu plăcere era mai curînd antropologia fizică decît cea socio-culturală, căci dacă prima avea o anumită importanță în România, cea din urmă era necunoscută în varianta sa nord-americană. De îndată ce cîțiva antropologi socio-culturali americani (Andreas Argyres, eu însămi, Gail Kligman, John Cole, Steven Sampson, Sam Beck, David Kideckel, Marilyn MacArthur, și Steven Randall, toți aceștia lucrînd în România între 1972 și 1975) au început să ceară permisiunea de a locui și a lucra pentru 12 pînă la 18 luni în așezări rurale, guvernul se poate să fi început să-și regîn-

dească poziția: unii dintre noi, care am lucrat fără a fi intens supravegheați în anii '70, am găsit climatul de la începutul anilor '80 mult mai tensionat.

12. Aceste constrîngeri, totuşi, nu au împiedicat o cercetare solidă şi independentă. Vezi discuția asupra acestei probleme din buletinul editat de Social Science Research Council: *Items*, iunie-septembrie 1994 şi martie 1995.
13. Ca să nu mai vorbim de agenda guvernului, cum a susținut Stephen Cohen (de exemplu) în *Rethinking the Soviet Experience*.
14. După 1989 sau după emigrarea unor prieteni înainte de acest an, am aflat despre mai multe cazuri în care oamenii pe care îi cunoşteam fuseseră îndemnați să colaboreze cu poliția, fiind asigurați că eram o spioană.
15. Supravegherea a fost intensificată şi datorită programului de austeritate al regimului. În aceste condiții, care puteau conduce la revoltă, un american era văzut ca fiind extrem de periculos şi trebuia bine supravegheat. La acest lucru se adăuga suspiciunea că nu eram doar spioană, ci şi unguroaică nedeclarată (vezi n. 17).
16. *Compromis şi rezistență: cultura română sub Ceauşescu*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
17. Nici nu aş spune că problemele pe care le discut aici sînt tot ce se poate spune despre identitatea personală în legătură cu cercetarea din Europa răsăriteană. În propriul meu caz, de exemplu, cel puțin la fel de importante au fost problemele legate de implicarea mea în conflictele naționale româno-ungare. Am devenit o persoană nedorită datorită glumelor etnice din prima mea carte (*Transylvanian Villagers*), precum şi datorită formei numelui meu, cu accentul pe prima silabă ca în maghiară, şi terminația în y. Drept urmare, vreme de mulți ani, românii nemulțumiți de un aspect sau altul al lucrărilor mele m-au etichetat drept unguroaică (ascendența mea este franceză.) Este probabil că această identitate imputată mi-a pricinuit cu mult mai multe probleme decît a făcut-o Războiul Rece.
18. Cred că imaginile „comunismului" s-au schimbat între anii '50 şi '70-'80, ajungîndu-se ca accentul să fie pus accentul mai mult pe eşecurile comunismului în sfera consumului (cozi lungi în magazine, bunuri de proastă calitate etc.) decît pe obsesia

anterioară privind „excesul de putere al statului". În perioada precedentă, „comunismul" era util în discuţiile despre cît de puternic ar trebui să fie statul american. Ulterior, teme mai pertinente au ajuns să fie problematica echilibrului dintre consum şi acumulare – înrudită, cred, cu criza de sistem a capitalismului – pe care economiile socialiste o simbolizau în mod corespunzător.

19. Catedra de antropologie de la Johns Hopkins, unde am avut şansa să lucrez începînd din 1977, fusese formată intelectual, la începutul anilor '70, de către Sidney Mintz. Împreună cu Eric Wolf (University of Michigan, atunci CUNY), el a produs cel mai consistent şi remarcabil corpus de lucrări antropologice de inspiraţie marxistă.
20. Vezi Gerald Creed, "The Politics of Agriculture: Sustaining Socialist Sentiment in Rural Bulgaria", *Slavic Review* 54 (1995): 843-868.
21. Vezi superbele lucrări etnografice ale unor nonantropologi precum Joseph Berliner, Michael Burawoy, Mária Csanádi, István Rév şi Michael Urban.
22. Mă gîndesc în special la cercetători ca Michael Burawoy, Caroline Humphery, David Kideckel, Sam Beck, Gail Kligman, John Cole şi Steven Sampson (şi eu însămi).
23. Vezi şi lucrarea mea „Theorizing Socialism: A Prologue to the «Transition»", *American Ethnologist* 18 (1991): 419-39; şi capitolul 2 din *Compromis şi rezistenţă*.
24. Vezi, de exemplu, Michael Burawoy şi Pavel Krotov, „The Soviet Transition from Socialism to Capitalism: Worker Control and Economic Bargaining in the Wood Industry", *American Sociological Review* 57 (1992): 16-38.
25. Vezi Caroline Humphrey, „Creating a Culture of Suspicion: Consumers in Moscow, A Chronicle of Changing Times", in *Worlds Apart*, ed. Daniel Miller (Londra, Routledge, 1995), p. 43-68.
26. Mulţumesc lui Elizabeth Dunn pentru această idee.
27. Printre lucrările care explorează o astfel de problemă se numără Michael Kennedy şi Pauline Gianoplus, „Entrepreneurs and Expertise: A Cultural Encounter in the Making of Post-Communist Capitalism in Poland", *East European Politics and*

Societies 8 (1994): 58-94; şi Elizabeth Dunn, *The Fruits of Change: Privatization, Personhood and the Transformation of Work in Poland after Socialism* (Ithaca, NY, Cornell University Press, sub tipar).

28. E. P. Thompson, „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present* 38 (1967): 56-97.
29. O explicaţie suplimentară a semnificaţiei ideii naţionale, pentru România în special, se găseşte în lucrarea mea *Compromis şi rezistenţă*, capitolele 1 şi 5.
30. Vezi, de exemplu, Iuri Slezkine, „The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism", *Slavic Review*, 53 (1994): 414-52 şi Veljko Vujacic şi Victor Zaslavsky, „The Causes of Desintegration in the USSR and Iugoslavia", *Telos*, 88 (1991): 120-40.
31. Vezi Louis Dumont, „Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* (1970), p. 31-41 şi Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison, University of Wisconsin Press, 1988).
32. Michael Burawoy, „Industrial Involution: The Russian Road to Capitalism", în *A la recherche des certitudes perdues*, ed. Burgitt Müller, p. 11-57 (Berlin, Centre Marc Bloch, 1996); David Stark, „Recombinant Property in East European Capitalism", *American Journal of Sociology*, 101 (1996): 993-1027; Valerie Bunce şi Mária Csanádi, „Uncertainty in the Transition: Post-Communism in Hungary", *East European Politics and Societies*, 7 (1993): 266-267.

PARTEA ÎNTÎI

SOCIALISMUL

Capitolul 1

CE A FOST SOCIALISMUL ŞI DE CE S-A PRĂBUŞIT?*

Uimitoarea dezintegrare a regimurilor comuniste din Europa de Est, în 1989, şi prăbuşirea relativ mai lentă a Uniunii Sovietice, între 1985 şi 1991, se situează printre evenimentele cele mai importante ale secolului. Aceste evenimente vor da naştere la numeroase analize *post factum*, pe măsură ce cercetătorii vor căpăta distanţa necesară înţelegerii a ceea ce le-a scăpat, mai ales pentru că nici politicienii, nici specialiştii în studiul regiunii nu au reuşit să le prezică. În acest capitol doresc să încurajez dezbaterea asupra cauzelor care au condus la căderea socialismului de tip sovietic. Deoarece cred că nu se poate înţelege această cădere decît prin prisma unei analize a funcţionării sistemului socialist, voi începe cu o analiză a acestuia şi apoi voi sugera felul în care el s-a intersectat, în chip fatal, cu anumite caracteristici ale structurii sistemului mondial.

---

* Acest capitol s-a intitulat iniţial „Socialismul, ce a fost şi ce urmează" şi a fost prezentat la Center for Comparative Research in History, Society and Culture din cadrul University of California, Davis, în ianuarie 1993. Îmi exprim recunoştinţa celor care m-au invitat – William Hagen, G. William Skinner şi Carol A. Smith – precum şi membrilor seminarului acestui centru, pentru discuţia extrem de stimulantă. De asemenea, am primit sfaturi utile de la Ashraf Ghani.

Formele anterioare ale argumentaţiei au apărut în „Theorizing Socialism" şi în cartea mea *Compromis şi rezistenţă...* Conceptele de bază au fost elaborate în 1988; după 1989 am adăugat unele reflecţii asupra felului în care modelul ar putea clarifica prăbuşirea sistemului. Retipărit din *Contention: Debates in Society, Culture, and Science* 1, no. 3 (1993), cu permisiune de la Indiana University Press.

Ce a fost socialismul?

Societățile socialiste ale Europei de Est și Uniunii Sovietice se deosebeau unele de altele în mod semnificativ – de exemplu, prin intensitatea, întinderea și eficacitatea controlului central, dimensiunea sprijinului sau a rezistenței populare și prin măsura în care s-au reformat. În ciuda acestor diferențe din cadrul „fostului socialism"[1], urmez teoreticieni, precum Kornai, în elaborarea unui singur model analitic al acestuia[2]. Din punct de vedere analitic, asemănările dintre țările socialiste au fost mai importante decît varietatea lor, după cum putem înțelege bine societățile franceză, japoneză, vest-germană și nord-americană ca variante ale unui singur sistem capitalist. Recunoscînd astfel că descrierea mea se aplică mai mult la anumite țări și perioade decît la altele, le tratez pe toate sub o singură umbrelă.

Timp de cîteva decenii, analiza socialismului a fost o industrie internațională, implicînd atît politologi occidentali, cît și disidenți din Răsărit. Din 1989, această industrie a primit o infuzie masivă de material proaspăt, din moment ce dosare, odinioară secrete, au fost deschise și au apărut traduceri ale lucrărilor specialiștilor din regiune (mai ales polonezi și maghiari) tratînd propriile lor societăți în decădere[3]. Gustul meu pentru astfel de teorii este „indigenist": am constatat că analizele est-europenilor asupra lumii în care trăiesc sînt foarte utile. Modelul pe care îl ofer datorează mult acestor lucrări și poate fi rafinat și revizuit în continuare pe măsură ce vor apărea noi studii[4]. Date fiind restricțiile de timp și de spațiu, voi comprima elementele unei discuții mai lungi, subliniind organizarea producției și consecințele ei pentru consum și pentru piețe[5]. Cred că aceste teme oferă cea mai bună introducere pentru a înțelege de ce sistemul s-a prăbușit mult mai repede decît era de așteptat.

Producția

Din momentul elaborării primului model al „totalitarismului", imaginea americanilor despre „comunism" a fost aceea a unui stat autocratic, atotputernic, care își impunea în chip inexorabil voința sa aspră supușilor săi. Chiar și după ce majoritatea specialiștilor au încetat să mai folosească termenul „totalitar", imaginea autocrației totalitare s-a menținut atît la publicul mai larg, cît și la numeroși politicieni; într-adevăr, aceasta a format concepțiile lui Ronald Regan despre „imperiul cel rău" în anii '80. Totuși, vorbind în general, imaginea era greșită. Statele comuniste nu erau atotputernice: erau relativ slabe. Deoarece liderii socialismului au reușit doar parțial și intermitent să cîștige o atitudine pozitivă și de susținere de la cetățenii lor – adică să fie văzuți ca legitimi –, regimurile au fost constant subminate de rezistența internă și de forme ascunse de sabotaj *la toate nivelurile din sistem*[0]. Acest lucru a contribuit mult la prăbușirea lor finală. Voi descrie pe scurt cîteva dintre elementele nontotalitarismului socialist și voi semnala cîteva domenii în care exista rezistență[7].

Fragilitatea socialismului începe cu sistemul „planificării centralizate", pe care centrul nici nu l-a planificat, nici nu l-a controlat adecvat. Planificatorii de la centru schițau un plan cu cantitățile tuturor lucrurilor care trebuiau produse; apoi descompuneau planul în părți ce puteau fi executate și estimau necesarul de investiții și de materii prime pentru ca directorii de întreprinderi să-și îndeplinească planul. Directorii însă au înțeles repede faptul că planul creștea anual și că materialele necesare nu soseau nici la timp, nici în cantitățile cuvenite. Astfel, ei răspundeau prin negocierea planului: cerînd mai multe investiții și materii prime decît erau în realitate necesare pentru obiectivele lor. Fiecare director și fiecare nivel al birocrației umflau bugetele și solicitările, în speranța de a avea suficient de mult atunci cînd se trecea efectiv la producție. (Un rezultat al procesului de negociere, desigur, a fost că planifi-

catorii de la centru aveau mereu informații distorsionate despre cantitățile disponibile pentru producție, iar acest fapt le diminua drastic capacitatea de planificare.) Apoi, dacă directorii rămîneau cumva cu mai multe materiale decît le erau necesare, stocau materialul suplimentar. Materialul stocat avea două întrebuințări: putea fi păstrat pentru următorul ciclu de producție sau putea fi oferit unei alte întreprinderi în schimbul unor lucruri pe care propria întreprindere nu le avea. Aceste schimburi sau trocuri au reprezentat o componentă crucială a comportamentului în cadrul planificării centralizate.

Un rezultat al umflării bugetelor și al stocării de materiale a fost apariția pe scară largă a lipsurilor, motiv pentru care economiile socialiste sînt numite economii de lipsuri[8]. Lipsurile erau uneori relative, în sensul că existau de fapt cantități suficiente de materiale și de forță de muncă pentru un anumit nivel din producție, dar nu în locul și nu în momentul în care erau necesare. Alteori lipsurile erau absolute, de vreme ce deficitul relativ avea drept consecință scăderea producției sau – ca în cazul României – articolele cerute pentru producție sau consum erau exportate. Lipsurile se datorau mai ales celor de la nivelurile inferioare ale procesului de planificare care cereau mai mult decît aveau nevoie și apoi stocau ce primeau. În spatele acestui comportament stătea ceea ce economiștii numesc constrîngeri bugetare slabe – adică, dacă o întreprindere pierdea bani, centrul plătea daunele. În economia americană, cu anumite excepții (precum Chrysler și alte firme mari în criză), constrîngerile bugetare sînt puternice: dacă nu te descurci, te prăbușești. Dar în economiile socialiste nu conta dacă firma cerea investiții în plus sau stoca materii prime; nu erau penalizate pentru acest lucru.

Un exemplu fictiv ne va ajuta: să zicem, o fabrică de încălțăminte care produce pantofi și ghete pentru femei. Planificatorii de la centru stabilesc planul fabricii pentru anul în curs la o sută de mii de perechi de pantofi și douăzeci de mii de perechi de ghete, pentru care stabilesc că vor fi necesare

zece tone de piele, o jumătate de tonă de cuie și cinci sute de kilograme de clei. Directorul calculează de ce ar avea nevoie în condiții ideale, dacă lucrătorii săi ar lucra constant în trei schimburi de cîte opt ore. Adaugă ceva pentru pierderi, știind că lucrătorii sînt leneși și că mașinile taie necorespunzător; ceva pentru furturi, de vreme ce lucrătorii fură mereu cuie și clei; ceva pentru schimbul cu alte întreprinderi, în caz că va avea deficit la un material crucial într-un moment crucial; apoi, ceva pentru faptul că tăbăcăria întotdeauna livrează mai puțin decît este necesar. Astfel, directorul refuză planul care i-a fost alocat, spunînd că nu poate produce acel număr de pantofi și ghete dacă nu primește treisprezece în loc de zece tone de piele, o tonă în loc de o jumătate de tonă de cuie și o tonă în loc de cinci sute de kilograme de clei. Mai mult decît atît, el spune că are nevoie de două mașini de cusut electrice noi, din Germania, fără de care nu poate produce nimic. Pe scurt, și-a negociat planul. Apoi, după ce obține o parte din aceste bunuri, le depozitează sau oferă cleiul aflat în exces directorului unei fabrici de îmbrăcăminte în schimbul unei cantități suplimentare de piei. Dacă stocul de piele este încă insuficient, el va face mai puține ghete și mai mulți pantofi, sau mai multă încălțăminte numere mici, pentru a folosi mai puțină piele; nu conta faptul că picioarele femeilor înghețau iarna ori că femeile cu picioare mai mari nu găseau nimic pe măsură.

Date fiind aceste umflări bugetare și stocări de marfă, este clar de ce deficitele erau endemice în sistemele socialiste și de ce problema principală pentru întreprinderi nu era dacă puteau face față cererii sau dacă o puteau genera, ci dacă puteau procura materiale necesare. Astfel, în vreme ce prima problemă a actorilor economici din economiile occidentale este să facă profituri prin *vînzarea* de bunuri, prima problemă pentru actorii economici ai socialismului a fost să *procure* bunuri. Firmele capitaliste concurează între ele pentru piețe în care vor face profit; întreprinderile socialiste au concurat

pentru a-şi maximiza puterea de negociere cu furnizorii de la nivelurile superioare. În economia de piaţă, problema o reprezintă ceilalţi vînzători, iar pentru a-i întrece trebuie să-ţi întîmpini cumpărătorul cu prietenie. Astfel, vînzătorii şi proprietarii de magazine zîmbesc şi servesc clienţii cu amabilitate pentru că au nevoie de ei; clienţii pot fi morocănoşi, dar acest lucru nu face decît să-l determine pe vînzător să încerce şi mai hotărît. În socialism însă concurenţa are loc în altă parte: competitorul era reprezentat de ceilalţi cumpărători, de ceilalţi agenţi care procură marfa: ca să-i întreci, trebuia să te împrieteneşti cu cei de la nivelurile superioare care îţi furnizau marfa. Astfel, în socialism nu cel care desface marfa – furnizorul sau „vînzătorul" – era amabil (aceştia erau, de obicei, morocănoşi), ci agenţii care trebuiau să procure marfa: clienţii, care încercau să obţină un tratament preferenţial cu zîmbete, mită sau favoruri. Eforturile depuse pentru a procura mărfuri au generat întregi reţele de relaţii între directori economici şi birocraţii lor, între vînzători şi clienţii lor. Americanii ar numi acest lucru corupţie, dar aceasta se datorează faptului că procurarea mărfurilor nu este o problemă pentru capitalişti: problema este să faci vînzare. Într-un cuvînt, la capitalişti se pune preţ pe arta de a vinde, în timp ce pentru directorii socialişti ceea ce conta era arta achiziţionării sau a procurării de mărfuri.

Pînă acum am descris clientelismul şi negocierile care au subminat eficacitatea controlului exercitat de partid de la centru. O slăbiciune similară în relaţiile de putere verticale derivă din modul în care producţia socialistă şi lipsurile au hrănit conştiinţa opoziţionistă şi rezistenţa muncitorilor. Printre multele lucruri deficitare din sistemele socialiste se afla şi munca. Directorii stocau forţa de muncă întocmai ca pe oricare altă materie primă, pentru că nu ştiau niciodată de cîţi muncitori vor avea nevoie. Cincizeci de muncitori în trei schimburi de cîte opt ore, şase zile pe săptămînă, puteau fi îndeajuns pentru a atinge obiectivele unei întreprinderi – *dacă*

toate materialele erau disponibile pe tot parcursul lunii. Dar acest lucru nu se întîmpla niciodată. O parte din lună mulți dintre muncitori nu făceau nimic, iar în ultimele zece zile, cînd majoritatea materialelor erau, în sfîrșit, disponibile, firma avea nevoie de 75 de muncitori care să lucreze și de ore suplimentare pentru a îndeplini planul. Prin urmare, directorul păstra 75 de muncitori în scripte, deși aproape întotdeauna avea nevoie de mai puțini; prin urmare, de vreme ce toți ceilalți directori făceau la fel, forța de muncă era deficitară. Acest lucru a reprezentat un sprijin oportun, chiar dacă neplănuit, în asigurarea locului de muncă pe care regimul îl garanta.

Un rezultat important al lipsei forței de muncă a fost că directorii de întreprinderi aveau relativ puțină influență în comparație cu directorii capitaliști asupra muncitorilor lor. Mai mult, datorită faptului că aprovizionarea deficitară cauza atît de multă incertitudine în procesul de producție, directorii au fost nevoiți să predea muncitorilor o bună parte din controlul asupra acestui proces, ca să evite oprirea producției[10]. Cu alte cuvinte, din punct de vedere structural, muncitorii din socialism aveau față de conducere o poziție ceva mai puternică decît au muncitorii din capitalism. La fel cum negocierile purtate de directori cu birocrații subminau puterea centrală, tot astfel poziția forței de muncă în producție o submina pe cea a conducerii.

Mai mult decît atît, însăși organizarea locului de muncă a provocat opoziție față de regim. Prin sindicatul controlat de partid și fuziunea frecventă dintre funcțiile de partid și cele de conducere economică, directivele partidului își făceau mereu simțită prezența în procesul de producție – și, din punctul de vedere al muncitorilor, această prezență era inutilă și perturbatoare. Conducătorii de sindicat ori se amestecau fără să fie de ajutor, ori nu contribuiau cu nimic, pretinzînd laurii pentru rezultatele producției, despre care muncitorii știau că le aparțin. Muncitorii participau cu dispreț – după cum a constatat sociologul Michael Burawoy în studiile sale despre fabricile din Ungaria – la ritualuri de producție organizate de partid,

precum competițiile dintre brigăzi, zilele de muncă voluntară și campaniile de producție; ei detestau aceste expresii silite ale presupusei lor adeziuni la minunatul socialism[10]. Astfel, în loc să asigure consimțămîntul muncitorilor, ritualurile de la locul de muncă le ascuțeau conștiința și rezistența. Împotriva unui cult oficial al muncii, folosit pentru a motiva cadrele și muncitorii să îndeplinească planul, numeroși muncitori au dezvoltat un cult contrar, al nemuncii, imitînd șefii de partid și încercînd să facă cît mai puțin cu putință pentru salariile lor. Cadrele adesea nu găseau nici o cale pentru soluționarea acestui sabotaj intern, care, prin reducerea productivității, a adîncit problemele economiilor socialiste pînă la starea de criză.

Înseși formele conducerii socialiste de la locul de muncă tindeau să concentreze, să politizeze și să întoarcă împotriva sa nemulțumirea populară pe care societățile capitaliste o dispersează, depolitizează și deviază cu mai mult succes. În acest fel, socialismul a creat o prăpastie între „noi" și „ei", între muncitori și conducătorii de partid, fundamentată pe conștientizarea vie a faptului că „ei" „ne" exploatează. Această conștientizare a fost încă un element care a subminat regimurile socialiste. Folosind termenii lui Gramsci, experiența trăită de oameni în socialism a împiedicat ca discursul său utopic să devină hegemonic – a împiedicat, cu alte cuvinte, îmblînzirea coerciției prin consimțămînt[11].

Partidele comuniste au dezvoltat diverse mecanisme pentru a ascunde față de supuși fragilitatea lor, mecanisme ce intenționau să-i facă pe supuși docili și să asigure ca nemulțumirea să nu devină opoziție fățișă. Voi discuta pe scurt două dintre aceste mecanisme: aparatul de supraveghere și redistribuirea produsului social.

Supravegherea și redistribuirea paternalistă

În fiecare țară exista un echivalent al KGB-ului care asigura serviciul de supraveghere, intensitatea și succesul

acestuia fiind variabile. Eficiente în mod special erau poliţiile secrete din Uniunea Sovietică, Germania de Est şi România, însă reţelele de informatori şi colaboratori operau, într-o anumită măsură, în toate. Acestea formau un sistem de „producţie" extrem de elaborat, paralel cu sistemul de producţie a bunurilor – un sistem care producea documente în care erau conţinute istorii reale şi falsificate ale oamenilor. Să numim produsul imediat „dosare", deşi produsele finale erau supuşii politici şi dispoziţii ale supuşilor utile regimului. Acest sistem de producţie paralel era cel puţin la fel de important ca sistemul de produceree a bunurilor, căci producătorii de dosare erau mult mai bine plătiţi decît producătorii de bunuri. Imaginea pe care o am despre acest sistem paralel de producţie provine din memoriile unui prizonier politic român, Herbert Zilber:

„Prima mare industrie socialistă a fost aceea a producţiei de dosare. ...Noua industrie are o armată de lucrători: informatorii. Apoi un utilaj electronic ultramodern (microfoane, magnetofoane etc.), plus o armată de dactilografe cu maşini de scris. Fără toate acestea, socialismul n-ar fi putut supravieţui. ... În zona socialistă, oamenii şi lucrurile există numai prin dosare. Cine este proprietarul dosarelor este proprietarul întregii existenţe, iar cine le alcătuieşte – creatorul acesteia. Oamenii reali sînt reflexul dosarelor"[12].

Munca de producere a dosarelor (şi, prin urmare, a supunerii politice) a creat o atmosferă de neîncredere şi suspiciune, dezbinînd oamenii. Nu ştiai niciodată în cine te puteai încrede, cine te putea turna la poliţie pentru atitudinea faţă de regim sau pentru faptul că ai avut un american la cină. Declaraţiile puteau fi, de asemenea, false. Informatorii care denunţau pe cineva nu erau niciodată întrebaţi care ar fi motivul pentru care dădeau informaţii; cuvintele lor, poate invidioase, intrau direct în dosarul celeilalte persoane – şi astfel, în fiinţa socio-politică a persoanei respective. Mai mult, ca toate celelalte părţi ale birocraţiei, şi poliţia îşi umfla cifrele de „producţie", deoarece

actul de a nota ceva în dosar era deseori mai important decît veridicitatea notei respective[15]. Existența acestui sistem de producție ascuns putea avea efecte grave asupra oamenilor „prelucrați" prin el, iar presupunerea că era omniprezent a contribuit mult la succesul său, în unele țări suprimînd opoziția nedorită.

Dacă supravegherea era fața negativă a precarei legitimități a acestor regimuri, fața pozitivă a acesteia era constituită de promisiunile de redistribuire și bunăstare socială. În centrul ideologiei oficiale a partidului și al eforturilor sale de a-și asigura sprijinul popular s-a aflat „paternalismul socialist", care justifica rolul partidului prin pretenția că el are grijă de nevoile tuturor, strîngînd întregul produs social și, apoi, punînd la dispoziție orice aveau nevoie oamenii – hrană ieftină, slujbe, îngrijire medicală, locuințe accesibile, învățămînt ș.a.m.d. Autoritățile de partid pretindeau, de asemenea, că erau mai în măsură să evalueze și să rezolve aceste nevoi decît indivizii sau familiile, care ar fi avut mereu tendința de a dori mai mult decît li se cuvenea. Acesta era paternalismul partidului: acționa ca un tată care dă cadouri copiilor, așa cum găsește el de cuviință. Binevoitorul partid-tată își învăța „copiii" să-și exprime nevoile pe care apoi el le-ar fi rezolvat, dar îi descuraja de la luarea inițiativei care i-ar fi ajutat să-și rezolve singuri aceste nevoi. Promisiunile – contractul social de bază al socialismului – nu au fost trecute cu vederea și, cîtă vreme condițiile economice au permis îndeplinirea lor parțială, anumite regimuri socialiste și-au cîștigat astfel legitimitatea. Dar aceasta s-a dovedit imposibil de menținut.

Dincolo de efectele asupra atitudinilor oamenilor, paternalismul a avut consecințe importante pentru întregul sistem de producție discutat anterior și pentru consum; aici voi încerca să răspund la întrebarea de ce consumul a fost atît de central în rezistența față de socialism. Un partid care pretinde că rezolvă nevoile cetățenilor săi prin redistribuire și care insistă să facă acest lucru în mod exclusiv – adică fără să îi mai

convingă pe cetățeni să depună eforturi proprii în acest sens – trebuie să se afle în posesia unor uriaşe resurse pentru redistribuire. Naționalizarea mijloacelor de producție a ajutat la constituirea acestora, cum deopotrivă a făcut orientarea neabătut „producționistă", cu planuri de producție permanent sporite şi îndemnuri la eforturi şi mai mari.

Promisiunea redistribuirii, alături de lipsurile din aprovizionare la care m-am referit mai înainte, explică de ce socialismul a funcționat altfel decît capitalismul. „Legea dinamicii" socialismului era de a acumula nu profituri, precum cele capitaliste, ci resurse care să poată fi distribuite. Aceasta este mai mult decît pur şi simplu o tendință spre autarhie, care să reducă dependența față de exterior: scopul era de a spori dependența celor dinăuntru. Efortul de a acumula resurse pentru redistribuire implică lucruri pentru care profitul este cu totul irelevant. În capitalism, distribuitorii de limonadă se străduiesc să-i servească pe clienții însetați în aşa fel încît să scoată un profit şi să-i întreacă pe ceilalți distribuitori de limonadă. În socialism, problema nu era profitul, ci relația dintre persoanele însetate şi cel cu limonada – partidul, care-şi însuşea de la producători diferitele ingrediente (lămîi, zahăr, apă) şi apoi amesteca limonada pentru a-i răsplăti pe aceştia cu ea, după cum găsea de cuviință. Nu avea importanță dacă cineva făcea profit: tranzacția sublinia superioritatea paternalistă a centrului asupra cetățenilor săi – cu alte cuvinte, capacitatea sa de a decide cine primea mai multă limonadă și cine primea mai puțină.

Controlul exercitat asupra ingredientelor întărea capacitatea centrului de a redistribui lucruri. Dar această capacitate era încă şi mai mare dacă centrul controla nu numai lămîile, zahărul şi apa, ci şi lucrurile din care proveneau acestea: lămîii, pămîntul în care creşte sfecla de zahăr şi fabricile care o prelucrează, puțurile şi maşinile pentru săpat puțuri. Cu alte cuvinte, lucrul cel mai important pentru birocrația socialistă era să acapareze nu numai resurse, ci resurse care să genereze *alte* resurse utilizabile, resurse care erau ele însele productive

în continuare. Regimurile socialiste doreau nu numai ouăle, ci şi gîştele care le făceau. Astfel, dacă logica internă a capitalismului se baza pe acumularea de plus-valoare, logica internă a socialismului era să acumuleze mijloace de producţie[14].

Accentul pe păstrarea resurselor la centru, pentru redistribuire, este un motiv pentru care articolele produse în ţările socialiste erau atît de frecvent necompetitive pe piaţa mondială. In general, majoritatea acestor bunuri nu erau făcute pentru a fi vîndute în mod competitiv: erau fie acumulate la centru, fie redistribuite la preţuri mici – efectiv date pe degeaba. Astfel, faptul că o rochie era frumoasă şi bine croită sau urîtă şi făcută prost era irelevant, de vreme ce nu profitul era scopul: rochia nu era vîndută, ci „dată pe degeaba" la un preţ subvenţionat. De fapt, ideea era să *nu* se facă vînzare: centrul dorea să ţină cît mai mult posibil sub control, deoarece astfel căpăta putere redistributivă; şi dorea să „dea" poporului restul pe degeaba, fiindcă astfel îi era confirmată legitimitatea faţă de populaţie. De aceea vînzarea competitivă nu avea rost. După cum nu aveau rost nici ideile despre producţia „eficientă", care pentru un capitalist ar spori profiturile prin diminuarea pierderilor de material sau prin reducerea salariilor. Orice implică calcularea unui profit – costuri ale materialului sau ale forţei de muncă, ori vînzarea de bunuri – a fost lipsit de importanţă în socialism pînă foarte tîrziu. „Eficienţa" era înţeleasă nu ca rezultat, ci mai degrabă ca „deplina folosire a resurselor existente", „utilizarea la maximum a capacităţilor existente" – totul făcut în aşa fel încît să fie redirecţionate resursele spre un ţel mai înalt decît doar satisfacerea nevoilor populaţiei[15]. Altfel spus, ceea ce era raţional în socialism se deosebea de raţionalitatea capitalistă. Ambele sînt stupide în felul lor, dar în mod diferit.

Consumul

Accentul pus pe redistribuire conduce către unul dintre marile paradoxuri ale unui regim paternalist care pretinde că

satisface nevoile. Trebuind în permanență să acumuleze mijloace de producție, astfel încît să mărească puterea redistributivă, liderii de partid au ajuns să prefere industria grea (oțelăriile, construcția de mașini) în dauna industriei de consum (industria alimentară și de încălțăminte). În definitiv, o dată ce consumatorul procura ceva, centrul nu mai controla acel lucru; puterea centrală era mai puțin favorizată de distribuirea lucrurilor decît de producerea unor lucruri asupra cărora să aibă controlul în continuare. Fondul central cîștiga mai mult din înființarea unei fabrici care să producă echipamente pentru construcții decît dintr-o fabrică de încălțăminte sau de ciocolată. Pe scurt, în aceste sisteme exista o tensiune fundamentală între ceea ce era necesar pentru legitimitatea lor – redistribuirea lucrurilor către populație – și ceea ce era necesar pentru puterea lor – acumularea lucrurilor la centru. Era posibil ca această tensiune să fie diminuată dacă oamenii deveneau mîndri de dezvoltarea economiei lor (cu alte cuvinte, și construirea industriei grele putea să confere regimului legitimitate), dar experiența mi-a arătat că redistribuirea a fost mult mai importantă în întărirea legitimității.

Fiecare țară a tratat această tensiune în felul său. De exemplu, Ungaria după 1968 și Polonia în anii '70 au redistribuit mai mult, în timp ce România și Cehoslovacia au acumulat mai mult; dar tensiunea fundamentală exista pretutindeni. Contractul social socialist le garanta oamenilor hrană și îmbrăcăminte, dar nu le promitea (așa cum fac sistemele capitaliste) că ele vor fi de calitate, că vor fi ușor de găsit sau că va exista posibilitatea de alege. Astfel, modul de funcționare al sistemului tindea să sacrifice consumul în favoarea producției și a controlării producției. Această neglijare a consumului a contribuit la nașterea cozilor interminabile despre care occidentalii au auzit atîtea (și au auzit de ele, binențeles, pentru că trăiesc într-un sistem în care consumul este crucial).

Subliniind această neglijare a consumului în favoarea constituirii bazei centrale de resurse, pînă acum am vorbit

despre economia organizată *formal* a socialismului – unii o numesc „prima" economie sau economia „oficială". Dar asta nu este tot. De vreme ce centrul nu furniza lucrurile necesare oamenilor, aceştia se luptau să le obţină singuri, elaborînd în acest proces un repertoriu uriaş de strategii pentru obţinerea de bunuri de consum şi servicii. Aceste strategii, numite economia „a doua" sau „informală", erau constituite dintr-o gamă largă de metode, de la cele cvasi-legale, la cele clar ilegale[16]. În majoritatea ţărilor socialiste nu era ilegal să ai un al doilea serviciu pentru bani suplimentari – practicarea tîmplăriei, să zicem – dar cei care făceau astfel adesea furau materiale sau foloseau ilegal uneltele de la locul de muncă; de asemenea, puteau manipula bunurile statului pentru a vinde la negru. Vînzătorii din magazine puteau cîştiga anumite favoruri sau bani suplimentari, de exemplu, punînd deoparte bunuri rare pentru a le vinde unor clienţi speciali, care, în schimb, le dădeau bacşiş sau le făceau vreo favoare importantă. Din economia a doua făcea parte şi aşa-numitul „lot personal" al ţăranilor din CAP, care îl deţineau în mod legal şi, teoretic, puteau face cu el ce voiau – să producă hrană pentru propria familie sau pentru a o vinde la piaţă la preţuri controlate de stat. Dar, deşi lotul în sine era legal, oamenii obţineau roade multe din el nu doar prin trudă, ci şi furînd de la CAP: îngrăşăminte chimice şi ierbicide, nutreţ pentru porci sau vite, timp pentru plivit propria parcelă sau pentru strîngerea recoltei, utilizarea tractoarelor şi consumul de combustibil pentru a ara lotul propriu ş.a.m.d. Astfel, economia a doua, care acoperea o mare parte din nevoile de consum, a parazitat economia de stat şi a fost inseparabilă de aceasta. S-a dezvoltat tocmai pentru că economia de stat tindea să ignore consumul. Înţelegerea interconexiunii celor două economii este crucială, pentru a nu se crede că simpla demontare a sectorului de stat ar duce automat la înflorirea iniţiativei private – prezentă deja în stadiu incipient. Dimpotrivă: părţi din a doua economie vor slăbi şi vor dispărea fără sprijinul economiei oficiale de stat.

Este limpede, din ceea ce am spus, că în timp ce consumul din societatea capitalistă este considerat în primul rînd o chestiune socio-economică, relativa neglijare a intereselor consumatorului în socialism a făcut din consum o chestiune profund politică. În România anilor '80 (un caz extrem), tăierea şi consumarea propriului viţel era un act politic, deoarece guvernul interzicea sacrificarea viţeilor: trebuia să îi vinzi ieftin IAS-ului, pentru export. Sătenii români care mi-au dat să mănînc carne de viţel (după ce se asiguraseră de complicitatea mea) au făcut-o cu deosebită satisfacţie. Era, de asemenea, ilegal pentru cei din mediul urban să meargă să cumpere patruzeci de kilograme de cartofi direct de la ţărani, de pe lotul lor "personal", pentru că autorităţile suspectau ţăranii că ar lua mai mult decît preţul stabilit de stat, astfel îmbogăţindu-se. Prin urmare, pentru poliţiştii români devenise o rutină oprirea maşinilor vizibil încărcate şi confiscarea produselor găsite înăuntru.

Consumul s-a politizat şi în alt fel: însăşi definiţia „nevoilor" a devenit o chestiune de rezistenţă şi dispută. „Nevoile" nu sînt date: ele sînt create, dezvoltate, extinse – în special datorită reclamelor. Este menirea reclamelor să ne convingă că avem nevoie de lucruri despre care nu ştiam că ne sînt necesare sau că, dacă ne simţim nefericiţi, este pentru că avem nevoie de ceva (un psiholog, o bere, o ţigară Marlboro sau un bărbat). Nevoia noastră cere numai să fie numită ca să fie satisfăcută cu un produs sau un serviciu. Numirea stărilor de nefericire, etichetarea lor ca nevoi şi găsirea produselor care să le satisfacă sînt elemente care stau la baza economiei de piaţă. În schimb socialismul, care se întemeia nu pe inventarea unui număr nesfîrşit de feluri de lucruri pentru a fi vîndute, ci pe pretenţia de a satisface nevoile *de bază* ale oamenilor, poseda o definiţie extrem de austeră a acestora – ceea ce corespunde egalitarismului socialist. Într-adevăr, unii disidenţi maghiari au descris relaţia dintre socialism şi nevoile oamenilor ca fiind o „dictatură"[17]. Cîtă vreme hrana oferită era

comestibilă şi hainele disponibile îţi acopereau trupul şi îţi ţineau cald, trebuia să fii mulţumit. Dacă nu reuşeai să găseşti nici măcar aceste lucruri, însemna că pur şi simplu n-ai căutat suficient de mult. Nici un planificator nu se încumeta să cerceteze ce feluri de bunuri doreau oamenii, nici nu se sforţa să numească noi nevoi pentru produse nou-create şi pieţe nou-înfiinţate.

În acelaşi timp, totuşi, politica regimurilor comuniste făcea, în mod paradoxal, din consum o problemă. Deşi împiedicau oamenii să consume făcînd bunurile greu accesibile, ele insistau că în socialism standardul de viaţă se îmbunătăţea mereu. Acest lucru stimula pofta consumatorilor, eventual încurajîndu-le eforturile şi atrăgîndu-i pe oameni în sistem. Mai mult, ideologia socialistă prezenta consumul ca pe un „drept". Organizarea sistemului a exacerbat şi mai mult dorinţele consumatorilor, frustrîndu-i şi făcînd astfel să se concentreze asupra consumului eforturile, rezistenţa şi nemulţumirea lor. Antropologul John Borneman vede în relaţia dintre dorinţe şi bunuri o deosebire între capitalism şi socialism. Capitalismul, spune el, face mereu ca dorinţa să devină concretă şi specifică, oferind bunuri specifice – chiar dacă mereu în schimbare – pentru a o satisface. Dimpotrivă, socialismul trezea dorinţa *fără* să o focalizeze şi a ţinut-o trează prin privare[18].

Pe măsură ce oamenii se înstrăinau de socialism şi deveneau tot mai critici faţă de realizările lui, politizarea consumului i-a determinat să pună sub semnul întrebării definiţiile oficiale ale necesităţilor lor. Au făcut acest lucru nu doar prin crearea celei de-a doua economii care le permitea să producă hrană, să confecţioneze îmbrăcăminte sau să lucreze după orele de serviciu, ci şi, uneori, prin protest public. Ca urmare a unor astfel de proteste publice, liderii comunişti din Polonia şi-au pierdut puterea cel puţin de două ori, în 1970 şi în 1980, cînd muncitorii polonezi au cerut mai multe alimente decît le-ar fi permis creşterea preţurilor oficiale. Mai puţin

perturbatoare au fost formele de protest în care oamenii au folosit stiluri de consum pentru a crea identități sociale rezistente. Piețele negre cu marfă occidentală care au răsărit pretutindeni le-au permis consumatorilor alienați să-şi exprime disprețul față de guvernele lor prin lucrurile pe care alegeau să le cumpere. Puteai, de exemplu, să cheltuieşti salariul pe o lună întreagă pentru o pereche de blugi, dar merita: purtarea lor semnifica faptul că ai putea procura ceva despre care sistemul spunea că nu îți trebuie şi că nu ar trebui să ai. Astfel, bunurile şi obiectele de consum confereau o identitate care te distanța de socialism, permițîndu-ți să te diferențiezi ca individ în fața presiunilor necontenite de omogenizare a capacităților şi gusturilor tuturor într-o colectivitate nediferențiată. Procurarea de obiecte a devenit o cale de constituire a sinelui în fața unui regim profund nepopular.

Facționalismul birocratic și piețele

Înainte de a analiza cauzele căderii acestor sisteme, vreau să mai discut o problemă: activitatea de promovare a unor interese de grup din birocrația de partid. Deşi a avut forme diferite şi specifice în diferite țări, ea merită atenție, deoarece colapsul socialismului s-a datorat în mare măsură unor modificări ale echilibrului dintre facțiunile apărute în aparatul de partid. Chiar înainte de 1989, cercetătorii remarcau mai multe forme de divizare în interiorul partidului. Socioloaga poloneză Jadwiga Staniszkis, scriind în mod special despre momentul tranziției, vorbeşte despre trei facțiuni – globaliştii, populiştii şi birocrația de mijloc; alții, scriind în termeni mai generali, fac distincție între elite „strategice" şi „operative", birocrația de stat şi „monopolul global", birocrația şi elita de partid, „lucrătorii de partid din interior" şi „lucrătorii de partid din exterior" ş.a.m.d.[19] Ne putem gîndi că aceste diferite distincții îi separă pe proprietari de administratori sau pe cei din birouri de cei care lucrau "pe teren", intervenind în viața

socială reală[20]. Putem apoi să căutăm tendințe conflictuale bazate pe interese diferite ale acestor grupuri – precum conflictele dintre „proprietarii" de la centru, birocrații, pe de o parte, care puteau insista asupra unor politici de acumulare a mijloacelor de producție fără a ține seama de productivitate și de producție, și, pe de altă parte, cei care administrau procesele de alocare a resurselor sau se ocupau de asta pe teren, care *trebuiau* să țină seama de astfel de lucruri. Deși puterea sistemului însuși se întemeia pe acumularea permanentă, asemenea tendințe scăpate de sub control ar fi putut obstrucționa munca celor care trebuiau efectiv să producă resurse sau să le redistribuie. Fără investiții reale și resurse materiale, unitățile de la nivelurile inferioare nu puteau produce mijloacele de producție pe care se bizuiau atît birocrația, cît și centrul. Dacă activitatea productivă era așa de înăbușită de „supraadministrație" încît nu se producea nimic, acest lucru punea în pericol puterea și prestigiul birocrației redistributive.

Astfel, atunci cînd acumularea centrală a mijloacelor de producție a început să amenințe capacitatea de producție a unităților de la nivele inferioare, cînd dezechilibrele persistente dintre investițiile din industria grea și din cele industria ușoară, dintre resursele alocate pentru investiții și cele alocate pentru consum ș.a.m.d., au scăzut stocul de bunuri ce puteau fi distribuite, atunci cînd însuși procesul de producție a fost obstrucționat de încercările centrului de a împiedica întreprinderile să intervină în aproprierea surplusului, au apărut presiuni pentru schimbarea orientării în economie. Presiunile veneau în parte de la populația căreia nu-i erau alocate bunuri suficiente, în parte chiar de la birocrați: prestigiul acestora și, tot mai mult, perspectivele lor de menținere a puterii depindeau de măsura în care aveau sub control mai multe bunuri pentru redistribuire. S-a vorbit atunci despre descentralizare, despre rata creșterii, a productivității – într-un cuvînt, despre lucruri ce țineau mai degrabă de rezultatele producției decît de *resursele* atît de importante pentru performanța birocratică. Acesta era pentru mulți limbajul „reformei".

Pentru acele grupuri care au devenit interesate de producție și de productivitate, soluțiile implicau aproape întotdeauna introducerea unor mecanisme precum criteriile de profitabilitate și piețele mai libere. Aceasta, totuși, însemna introducerea unei raționalitățte subalterne, în contradicție cu logica internă a sistemului, amenințînd astfel continuarea conducerii de către partid. Forțele pieței creează probleme pentru socialism, în parte din motivele expuse implicit sau explicit mai sus, cînd am arătat contrastul existent între economiile constrînse de cerere ale capitalismului și economiile de lipsuri ale socialismului. Dar, în general, piețele creează probleme deoarece deplasează bunuri mai degrabă orizontal decît vertical spre centru – așa cum cer toate sistemele redistributive. Piețele mai presupun ca interesul individual și „mîna invizibilă", mai degrabă decît mîna cîrmuitoare a partidului, să asigure binele comun[21]. Pentru că aceste deplasări orizontale și premise individualizante ar fi subminat organizarea ierarhică a socialismului, mișcările reformiste de piață au eșuat în general. Reformatorii care le introduceau deschideau cutia Pandorei.

De ce s-a prăbușit?

Discuția mea despre funcționarea socialismului a menționat deja cîteva cauze ale prăbușirii lui; mă pot ocupa acum de această problemă mai pe larg. Explicația reunește trăsăturile organizării sale interne (discutate mai sus) și ale mediului său exterior, precum și „istoria evenimențială". Aceasta înseamnă examinarea conjuncturii specifice a celor două sisteme – „capitalist" și „socialist", ca să folosesc tipuri ideale – primul cuprinzîndu-l pe celălalt[22].

În termenii istoriei evenimențiale, cauza proximă a căderii socialismului est-european și sovietic a fost un act al guvernului ungar: demontarea sîrmei ghimpate dintre Ungaria și Austria, în ajunul unei vizite a președintelui George Bush, și

renunțarea ulterioară la tratatul cu RDG care împiedica emigrarea est-germanilor prin Ungaria. Acest apogeu al strategiei de deschidere a Ungariei către Occident a oferit unor turiști est-germani o ocazie neașteptată de a-și prelungi vacanțele din Ungaria în Germania occidentală; rezultatul final, după ce Gorbaciov a refuzat să sprijine guvernul est-german cu trupe sovietice în această criză, a fost dărîmarea Zidului Berlinului. Pentru a înțelege conjunctura în care Ungaria a putut să își deschidă granițele și Gorbaciov a putut să îi refuze lui Honecker sprijinul trupelor sale, trebuie să punem în mișcare modelul static pe care l-am dat mai sus și să îl plasăm în contextul internațional. Aceasta include precizarea modului în care confruntarea socialismului cu capitalismul mondial, aflat în schimbare, a provocat sau a agravat divizările facționale din cadrul partidelor comuniste.

Soluții internaționale la probleme interne

Excursul meu asupra socialismului a arătat mai multe puncte de tensiune din dinamica sa, care au afectat capacitatea sistemului de a se reproduce pe o durată mare de timp. Pe tot parcursul existenței lor, aceste regimuri au căutat să controleze astfel de tensiuni în diferite moduri, de la Noul Mecanism Economic (NME) din Ungaria anilor '60 pînă la respingerea reformei din România, unde puterea s-a menținut înăsprind coerciția. În toate aceste cazuri, administrarea acestor tensiuni implica decizii care, mai mult sau mai puțin, deschideau economiile socialiste spre capitalul occidental. Impulsul pentru această deschidere – critic pentru căderea socialismului – a venit mai ales dinăuntru, din moment ce conducătorii de partid încercau să își rezolve problemele structurale fără o reformă structurală majoră. Atitudinea lor în această privință amintea de „mentalitatea prădătorului” care vede mediul înconjurător extern ca pe o sursă de pradă ce trebuie folosită după cum este necesar pentru menținerea propriului sistem, indiferent de

consecințe. Această atitudine se vedea în tendința guvernelor socialiste de a trata comerțul exterior ca pe un sector rezidual, folosit pentru a suplimenta bugetele, fără a deveni parte integrantă a acestora[23]. Recurgerea oportunistă la mediul extern a adus socialismul într-o relație mai strînsă cu capitalismul, iar consecințele au fost fatale.

Intersectarea crucială a avut loc nu în 1989 sau în 1987, ci la sfîrşitul anilor '60 şi începutul anilor '70, cînd capitalismul mondial a intrat într-o criză ciclică. Printre posibilele răspunsuri ale capitaliştilor la această criză (devalorizarea, reorganizarea structurală etc.), unul timpuriu a fost acordarea de împrumuturi externe; această opțiune a fost facilitată de cantitățile masive de petro-dolari investiți în băncile occidentale, ca urmare a schimbărilor din 1973 în politica OPEC-ului. Prin acordarea de împrumuturi, țările occidentale au permis debitorilor să cumpere echipamente importante sau să construiască infrastructura pe termen lung, extinzînd astfel piața externă pentru produsele occidentale[24].

Împrumuturile au devenit accesibile tocmai în momentul în care, peste tot în blocul socialist, primele reforme structurale fuseseră propuse, aplicate fără prea multă convingere şi, deoarece criteriile profitabilității şi ale pieței erau atît de nepotrivite pentru logica sistemului, în mare parte abandonate. Reținerea față de reforme s-a datorat mult şi Primăverii de la Praga, în urma căreia aparatul de partid din întreaga regiune putuse observa pericolele reformei pentru monopolul său asupra puterii. În loc să reformeze sistemul din interior, prin urmare, majoritatea liderilor de partid au optat să îşi rezolve problemele strîngînd legătura cu economiile occidentale, importînd capital occidental şi folosindu-l pentru a cumpăra tehnologie avansată (sau, ca în Polonia, pentru subvenționarea consumului), în speranța de a îmbunătăți performanțele economice. Împrumutul a devenit astfel un substitut pentru schimbările interne cuprinzătoare, care ar fi pus în pericol monopolul partidului asupra societății şi ar fi subminat

mecanismele esențiale ale socialismului. În acest fel, ciclurile interne ale celor două sisteme opuse au început brusc să se articuleze.

Intenția, așa cum se întîmplă cu toate împrumuturile internaționale ale perioadei, era de a le acoperi prin exportul de bunuri manufacturate pe piața mondială. Pe la mijlocul anilor '70, a devenit însă clar că piața mondială nu putea absorbi cantități suficiente din produsele socialismului pentru a permite rambursarea fondurilor. În același timp, creșterea ratei dobînzilor a adăugat uluitor de mult la datorii. Prin decizia din 1979-80 a instituțiilor bancare occidentale de a nu mai acorda bani țărilor socialiste, acestea din urmă au fost aruncate într-un haos total. Am explicat deja de ce economiile socialiste nu erau competitive pe piața internațională. Atitudinea de „prădător" față de economiile externe, organizarea fundamentală a sistemului împotriva noțiunilor de vandabilitate a produselor sale, faptul că economia de lipsuri îi recompensa mai degrabă pe cei care procurau decît pe cei care vindeau, neglijarea calității bunurilor de consum – toate acestea însemnau că un răspuns adecvat la criza de valută forte va avea efecte catastrofale asupra mecanismelor lăuntrice ale socialismului. La aceasta se adăuga faptul că economiile socialiste erau „depășite": în cuvintele lui Jowitt, „după 70 de ani de efort colosal, Uniunea Sovietică a creat industria germană a anilor 1880 în anii 1980"[25].

În aceste condiții, echilibrul puterii s-a înclinat spre facțiunea din Partidul Comunist al Uniunii Sovietice care de multă vreme susținuse reformele structurale, introducerea mecanismelor de piață și stimularea profitului, chiar cu prețul pierderii „rolului conducător" deținut de partid. Pentru Gorbaciov și facțiunea lui trebuia încercată fie menținerea Uniunii Sovietice și a imperiului ei – prin reforme care ar fi sporit performanța economică și legitimitatea politică – fie păstrarea proprietății colective și a monopolului deținut de partid. Soarta însă a vrut să se prăbușească totul.

În vreme ce atenția Occidentului era ațintită asupra discursurilor politicienilor de la Kremlin, aspectele mai importante ale reformei, totuşi, se aflau în comportamentul adesea neautorizat al birocraților care creau de zor, pe cont propriu, noi forme de proprietate. Staniszkis descrie creşterea a ceea ce ea numeşte „capitalism politic", pe măsură ce birocrații creau în mod spontan propriile companii bazate pe profit direct din interiorul birocrației economice. În mod semnificativ pentru afirmația mea că articularea socialismului cu capitalismul mondial a fost crucială pentru căderea sa, toate exemplele alese de ea pentru a ilustra aceste tendințe se află la interfața dintre economiile socialiste și lumea exterioară – îndeosebi noile companii care mediau exportul şi procurarea de către stat a computerelor occidentale[26]. De fapt, ea consideră critică ruptura facțională dintre grupurile care se ocupau de interfața socialismului cu lumea exterioară (ca cele din politica externă, serviciul de contrainformații şi comerțul exterior) şi cele care care-l administrau din interior (de exemplu, cele din aparatul de partid de nivel mediu şi KGB)[27]. Formele de privatizare deja introduse începînd cu 1987 în Polonia şi procesele similare începute, încă din 1984, în Ungaria[28] demonstrează că deja apărea ceea ce, după Staniszkis, a fost țelul reformiştilor: o economie duală. O parte a acestei economii trebuia să fie administrată de la centru, ca înainte, iar cealaltă trebuia să fie reformată prin mecanisme de piață/profit şi privatizarea selectivă a proprietății socialiste. Cele două urmau să coexiste simbiotic[29].

Aceste forme de „capitalism politic" au apărut în parte prin exploatarea lipsurilor, endemice în socialism, de către directorii economici – lipsuri acum agravate la proporții de criză. Cu noua speranță de a face profit, „capitaliştii politici" (îi numesc „antrepratcici"*) erau dispuşi să pună în circulație

---

* În original, *entrepratchiks*: amestec între *entrepreneur* = antreprenor și *aparatchik* = aparatcic (n. tr.).

rezerve ştiute numai de ei – pe care altminteri le-ar fi stocat – astfel ameliorînd lipsurile, spre propriul lor cîştig. Drept urmare, chiar şi birocraţii antireformişti sovietici şi polonezi au ajuns să tolereze activităţile antrepratcicilor, fără de care, în cuvintele lui Staniszkis, „structura oficială a administraţiei economice era imposibil de controlat"[30]. La tolerarea acestora a contribuit anarhia totală din birocraţie, pierderea controlului de către cei sus-puşi datorită „incapacităţii superiorilor de a furniza subordonaţilor (directorii de la nivelurile inferioare) mijloacele pentru construirea unei strategii de supravieţuire"[31]. Deoarece superiorii nu mai puteau garanta aprovizionarea şi investiţiile, au fost siliţi să accepte orice soluţie găsită de subordonaţii întreprinzători – chiar şi cu preţul unor profituri ilicite din rezervele de stat. Antrepratcicii au început curînd să privească acumulările statului aproape aşa cum odinioară Preobrajensky îi îndemnase pe liderii sovietici să privească agricultura: ca pe o sursă de acumulare primitivă. Astfel au ajuns să fie din ce în ce mai atraşi de extinderea „privatizării", atît de importantă pentru creditorii occidentali.

Este posibil (deşi improbabil) ca regimurile socialiste să nu se fi prăbuşit dacă criza lor de valută forte şi, ca urmare a ei, intersectarea cu capitalismul, ar fi avut loc într-un alt moment din dezvoltarea ciclică a capitalismului. Totuşi, remediile folosite în managementul crizei capitalismului s-au dovedit a fi inaplicabile pentru sistemele socialiste. Fără a dori să prezint sistemul „specializării flexibile" al capitalismului recent ca fiind unitar sau întru totul dominant, găsesc în literatura de specialitate un număr de caracteristici chiar mai incompatibile cu socialismul decît mai vechea variantă „fordistă", pe care producţia sovietică a imitat-o parţial. Aceste caracteristici includ: producţia în serii mici; producţia „just-in-time" (materialul este adus exact în momentul folosirii); rata accelerată a inovaţiilor; accelerarea imensă a rulajului capitalului prin sisteme automatice şi electronice; de asemenea, o mărire importantă a vitezei de circulaţie a bunurilor de

consum, concomitent cu dezvoltarea tehnicilor de creare a nevoilor şi un accent sporit pe consumul de *evenimente* mai degrabă decît de *bunuri*; coordonarea economiei prin capitalul financiar; accesul instantaneu la informaţii şi analize exacte; precum şi o descentralizare generală care sporeşte controlul managerial asupra muncii, în detrimentul instituţiilor centrale[32].

Cum se poate împleti socialismul cu toate acestea? – socialismul cu accentul său pus pe producţia eroică, pe scară largă, a mijloacelor de producţie, cu resursele sale îngheţate prin stocare – aici nu există nimic făcut „exact la timp" –, în absenţa unui impuls sistematic spre inovaţie, la care se adaugă irelevanţa unor noţiuni ca „viteza de rulare", neglijarea consumului şi definiţia simplistă a „nevoilor", circulaţia constipată şi pe căi ascunse a informaţiei (cu excepţia zvonurilor!) în care centrul nu putea avea încredere şi permanenta luptă pentru a menţine controlul la centru asupra tuturor fazelor procesului de producţie. Astfel, îndrăznesc să afirm că nu doar relaţiile strînse ale socialismului cu capitalismul au dus la căderea sa, ci faptul că acest capitalism devenise, de puţină vreme, „flexibil". Comparaţia schematică făcută de David Harvey între „modernitatea fordistă" şi „post-modernitatea flexibilă" clarifică şi mai mult lucrurile: sistemele socialiste au mult mai multe în comun cu „modernitatea fordistă" decît cu „post-modernitatea flexibilă""[33].

Aş mai face o legătură între epoca specializării flexibile şi colapsul socialismului. Un număr tot mai mare de cercetători remarcă faptul că schimbarea din capitalism este însoţită de o schimbare în natura puterii de stat: mai exact, unele dintre funcţiile statului sînt subminate[34]. Comerţul internaţional cu arme face ridicolă ideea că statul monopolizează mijloacele violenţei. Extraordinara mobilitate a capitalului înseamnă că, pe măsură ce acesta părăseşte zone cu impozite mai mari pentru zone cu impozite mai mici, multe state îşi pierd o parte din venituri şi din baza industrială; acest lucru le micşorează

capacitatea de a atrage capitalul sau de a-i controla circulația. Plecarea capitalului poate acum disciplina toate guvernele statelor naționale[35]. Coordonarea capitalismului global prin capitalul financiar încurajează mobilitatea capitalului, pentru care granițele statale rigide reprezintă un obstacol. Iar noile posibilități computerizate deschise speculațiilor comerciale au generat mari presiuni pentru deblocarea capitalului imobilizat în structurile și instituțiile statului, prin diminuarea acestora[36].

Acest lucru are două consecințe pentru prăbușirea socialismului. În primul rînd, grupuri din țările socialiste a căror situație structurală le facilita participarea mai consistentă la economia globală aveau acum motive să sporească receptivitatea statului lor față de capital – adică să promoveze reforma. În al doilea rînd, controlul exercitat de statele socialiste asupra circulației capitalului înspre țările lor este posibil să fi transformat aceste state într-un obiectiv de interes special pentru interesele financiare internaționale ale capitaliștilor, dornici să-și înmulțească oportunitățile prin subminarea statelor socialiste. Aceste grupări interne și internaționale și-au găsit propria șansă în interesul celeilalte părți. În orice caz, din politica agențiilor internaționale de împrumut reiese limpede că acestea urmăresc să reducă puterea statelor socialiste, căci insistă asupra privatizării proprietății de stat – baza puterii și a veniturilor acestora. Privatizarea este invocată chiar în fața obiecțiilor unor economiști potrivit cărora „prea mult efort este investit în privatizare și prea puțin în crearea și stimularea dezvoltării de noi firme private" – a căror apariție privatizarea o poate chiar împiedica[37].

Nu există timp pentru socialism

În loc de a explora mai departe modul în care specializarea flexibilă a forțat apariția unor schimbări în socialism, doresc să rezum discuția mea legînd-o de noțiunea de timp. Timpul, așa cum au arătat antropologii, este o

dimensiune fundamentală a vieții omenești, luînd diferite forme în diferite tipuri de societate. De exemplu, noțiunea occidentală de timp linear, ireversibil, constînd din unități echivalente și divizibile, este doar una din concepțiile posibile despre timp și trăirea lui. Orice înțelegere culturală a timpului se ramifică în întregul sistem social. Calendarele, programele și ritmurile instituie însuși substratul vieții de zi cu zi (motiv pentru care elitele, în special cele revoluționare, adesea le manipulează), susțin puterea și inegalitatea și afectează modul în care oamenii se formează ca ființe sociale.

Capitalismul există doar ca funcție a timpului – și a unei anumite concepții despre acesta. În centrul său se află eforturile de a spori profiturile prin accelerarea circulației de capital. Astfel, orice reorganizare majoră a capitalismului a atras după sine, în termenii lui Harvey, o „comprimare spațiu-timp": o restrîngere a orizonturilor temporale ale proceselor de decizie privată și publică, ale căror consecințe cuprind spații tot mai largi, datorită schimbărilor din comunicații și tehnologiile de transport[38]. Logica fundamentală a socialismului, prin contrast, nu a stimulat sporirea vitezei de rulare și a circulației de capital. Deși retorica stalinismului sublinia că socialismul este un sistem extrem de dinamic, liderii sovietici acționau de cele mai multe ori ca și cum timpul era de partea lor. (Cînd Hrușciov a spus: „vă vom îngropa", nu a precizat data.) Într-adevăr, în România anilor '80, departe de a fi fost accelerat, timpul era treptat încetinit, aplatizat, imobilizat și transformat într-unul nonlinear[39].

Asemenea reorganizării capitalismului de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, actuala reorganizare implică o comprimare spațiu-timp, pe care noi, toți occidentalii, o resimțim ca pe o accelerare uriașă. Totuși, socialismul cu care s-a intersectat nu avea o astfel de dinamică a comprimării timpului. În acest sens, *perestroika* lui Gorbaciov însemna recunoașterea faptului că temporalitatea socialismului nu putea fi susținută într-o lume capitalistă. *Perestroika* a răsturnat ideile sovietice

referitoare la cine definea timpul şi ritmurile şi la unde se afla dinamismul: deja el nu se mai afla în interiorul sistemului socialist, ci în afara acestuia, în Occident. Retorica lui Gorbaciov de la mijlocul anilor '80 abundă în cuvinte despre timp: Uniunea Sovietică trebuie să „recupereze" rămînerile în urmă, să-şi „accelereze" dezvoltarea, să scape de „încetineală" şi „inerţie" şi să lase în urmă „era stagnării". Pentru el, schimbarea a devenit deodată o necesitate „urgentă"

> [În] a doua jumătate a anilor '70 ... ţara a început să piardă din elan... Elemente ale stagnării ... au început să apară... Un fel de „mecanism de frînare" a afectat dezvoltarea socială şi economică... Inerţia dezvoltării economice extensive a condus la impasul şi stagnarea economiei[40].

Acestea sînt cuvintele unui om cuprins de comprimarea spaţiului şi a timpului.

Chiar în momentul în care vorbea, noi tehnologii de comprimare spaţio-temporală făceau ravagii în privinţa posibilelor ritmuri în care el şi alţi lideri îşi puteau exercita controlul asupra politicii, aşa cum postul de radio Europa Liberă dădea cuvintelor sale un caracter simultan intern şi internaţional. Liderii sovietici nu îşi mai puteau crea spaţiu de manevră spunînd un lucru pentru publicul intern şi altceva pentru lumea exterioară: erau acum prizonierii simultaneităţii. Rolul tehnologiei occidentale a informaţiei în subminarea socialismului a fost evident în răspîndirea grevelor organizate de Solidaritatea, în 1980: ştirile despre ele au fost transmise telefonic în Occident şi retransmise instantaneu în Polonia, prin posturile de radio Europa Liberă şi BBC, mobilizînd milioane de polonezi împotriva partidului lor. Revoluţiile din 1989 au fost similar mediatizate.

Sugerez, prin urmare, că prăbuşirea socialismului s-a datorat, în parte, rupturii masive produse de coliziunea sa cu acceleraţia capitalismului. Dacă aşa stau lucrurile, ar fi extrem de util să ştim mai multe despre experienţa de viaţă a

oamenilor care lucrau în spațiul de interferență a acestor două sisteme temporale, unde inevitabil observau cît de diferit era timpul capitalismului față de al lor. Birocrații, aflați sub presiunea de a spori comerțul exterior și veniturile din acesta, sau importatorii de echipamente computerizate vor fi descoperit faptul că eșecul în adaptarea la concepțiile occidentale, precum viteza de rulare sporită, îi putea costa valută forte. Ei vor fi avut în mod direct experiența tehnologiilor occidentale care anihilează timpul, care efectuau o tranzacție bancară în milisecunde, spre deosebire de orele și zilele, în care se completau hîrtii interminabile, necesare propriului lor sistem financiar. A datorat apariția criteriilor de „profitabilitate" în economia directoare ceva poziției duale a unor astfel de oameni? Au ajuns aceștia la o trăire diferită a propriei persoane în calitate de agent? Pe scurt, ceea ce vreau să spun este că prăbușirea socialismului se datorează nu pur și simplu intersectării ciclurilor temporale ale celor două sisteme, ci, mai degrabă, coliziunii dintre două ordini temporale diferit constituite, dimpreună cu noțiunile de persoană și activitate caracteristice fiecăreia în parte.

Dacă economiile socialiste nu s-ar fi deschis față de importul de capital și instituțiile de credit, poate coliziunea lor cu accelerația capitalistă ar fi fost mai puțin distrugătoare – sau, cel puțin, ar fi avut loc în condiții mai egale. Dar definiția capitalistă a timpului a învins. Deoarece liderii comuniști au acceptat hegemonia temporală a Occidentului, timpul mesianic al socialismului s-a dovedit a fi apocaliptic. Ironia este că, dacă regimurile debitoare ar fi refuzat definițiile impuse din afară, dacă s-ar fi unit pentru a refuza simultan să ramburseze împrumuturile din Occident (care în 1981 ajungeau la peste 90 de miliarde de dolari[41]), ele ar fi produs poate prăbușirea sistemului financiar mondial și ar fi realizat peste noapte profeția amenințătoare a lui Hrușciov. Că acest lucru nu s-a întîmplat arată cît de vital era monopolul capitaliștilor asupra definiției realității sociale.

Ce urmează?

Rezultatul confluenței dintre crizele sistemice socialiste și capitaliste este, totuși, cu mult mai complicat decît „capitalismul triumfător". Ken Jowitt surprinde acest lucru cu o metaforă neașteptată, aceea a extincției biologice însoțite de dispariția concomitentă a granițelor existente anterior între formele de viață. În strălucitul său eseu „Extincția leninistă", el urmărește implicațiile metaforei după cum urmează:

> [O trăsătură] a extincțiilor în masă ... este că acestea afectează în mod tipic mai mult de o singură specie. În această privință, colapsul leninismului poate fi privit mai mult ca un vulcan politic decît ca un asteroid. Erupția unui vulcan afectează inițial o arie circumscrisă (în acest caz, limitată la regimurile leniniste), dar, în funcție de forța sa, efectele devin treptat, dar dramatic, globale. Vulcanul leninist din 1989 va avea un efect comparabil, pe întregul glob, asupra florei și faunei din lumea liberală și din „Lumea a Treia"[42]

După descrierea noilor „specii" de regim care au apărut, cu forme de guvernare schimbate, în Polonia, Ungaria, România și în alte țări, precum și a altor noi forme de viață politică ce s-au născut din Iugoslavia și Uniunea Sovietică, el reflectează asupra chestiunii mai largi a sfîrșitului Războiului Rece:

> Timp de jumătate de secol am gîndit în termenii distincției „Est-Vest", și acum nu mai există Est ca atare. Axa principală a politicii internaționale a „dispărut" – Rusia termonucleară nu, dar cu siguranță că Uniunea/Împărăția Sovietică a dispărut. „Extincția" sa revizuiește radical cadrul în care Occidentul, Statele Unite înseși, Lumea a Treia și țările Europei răsăritene, fostul Imperiu Rus și numeroase națiuni din Asia s-au delimitat și s-au definit pe sine.
> Extincția leninistă va forța Statele Unite (ca să nu mai vorbim de toate celelalte state) să reexamineze semnificația identității sale naționale[43].

Prin urmare, extincția leninismului ne confruntă cu un vid conceptual. Jowitt încheie invocînd povestea biblică din Geneză („pămîntul era pustiu și gol"), a cărei temă este delimitarea și numirea unor noi entități, ca fiind narațiunea cea mai potrivită pentru viitorul imediat.

După părerea mea, nu numai că Jowitt are perfectă dreptate, dar se poate merge și mai departe. Nu este vorba numai despre noi identități politice, incluzînd-o pe a noastră, pe care va trebui să le delimităm și să le numim – o misiune care, dacă luăm în seamă exemplul fostei Iugoslavii, are dimensiuni uluitoare. Este vorba și despre întregul arsenal conceptual prin care instituțiile și disciplinele sociale occidentale au fost definite în acest secol. Citind studiile de specialitate asupra proceselor postsocialiste de „privatizare", crearea „drepturilor de proprietate", dezvoltarea „democrației" sau a „societății civile" sau a „constituțiilor" – pe scurt, construirea propusă a unui „stat liberal" – se instalează o stare profundă de confuzie. Se întrezărește faptul că acești termeni nu dau nume unor concepte utile: sînt elemente ale unei masive transformări politice și ideologice ce nu se limitează deloc doar la „Est".

Dacă așa stau lucrurile, atunci tot ce știm se pune sub semnul întrebării. Ce urmează? Habar n-avem!

NOTE

1. Cf. Bahro, „socialism real". Rudolph Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (Londra, Verso, 1978).
2. János Kornai, *The Socialist System: The Political Economy of Communism* (Princeton, Princeton University Press, 1992).
3. Vezi mai ales Elemér Hankiss, *East European Alternatives* (New York, Oxford University Press, 1990); Ágnes Horvath şi Árpád Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power: The Case of Hungary* (New York, Routledge, 1992) şi Jadwiga Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe: The Polish Experience* (Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1991) şi *The Ontology of Socialism* (New York, Oxford University Press, 1992).
4. În special, Pavel Câmpeanu, *The Origins of Stalinism: From Leninist Revolution to Stalinist Society* (Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1986) şi *The Genesis of the Stalinist Social Order* (Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1988); Ferenc Feher, Agnes Heller, şi György Márkus, *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies* (New York, Blackwell, 1983); George Konrád şi Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power: A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism* (New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979); şi János Kornai, *The Socialist System* şi *Economics of Shortage* (Amsterdam, North-Holland Publishing, 1980).
5. Vezi şi lucrarea mea „Theorizing Socialism: A Prologue to the «Transition»", *American Ethnologist*, 18 (1991): 419-39.
6. Jan Gross a susţinut slăbiciunea statelor socialiste dintr-un punct de vedere oarecum diferit. Vezi discuţia sa despre „statul spoliator" (*spoiler state*) în *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia* (Princeton, Princeton University Press, 1988). Vezi şi lucrarea mea *Theorizing Socialism*, p. 426-28.
7. Această secţiune se întemeiază pe discuţia lui Michael Burawoy din *The Politics of Production* (Londra, Verso, 1985), precum şi pe sursele citate în nota 4.
8. Vezi Kornai, *Economics of Shortage* şi *The Socialist System*.

9. Vezi Burawoy, *The Politics of Production*, cap. 4.
10. Michael Burawoy şi János Lukács, *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1992), cap.5.
11. Cf. Burawoy, *The Politics of Production*.
12. Andrei Şerbulescu (Belu Zilber), *Monarhia de drept dialectic* (Bucureşti, Humanitas, 1991), p. 136-38.
13. Aceste observaţii arată cît de problematică este folosirea dosarelor pentru a estima dacă cineva este potrivit pentru o funcţie politică (ca în practica cehă a „lustraţiei").
14. Câmpeanu, *The Genesis of the Stalinist Social Order*, p. 117-18.
15. Horváth şi Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power*, p. 77-78.
16. Vezi, de exemplu, István Gábor, „The Second (Secondary) Economy", *Acta Oeconomica*, 3-4 (1979): 291-311; Steven Sampson, „The Second Economy in Eastern Europe and the Soviet Union", *Annals of the American Association of Political and Social Science*, 493 (1986): 120-36.
17. Feher et al., *Dictatorship over Needs*.
18. John Borneman, *After the Wall* (New York, Basic Books, 1990), p. 17-18.
19. Jadwiga Staniszkis, „Patterns of Change in Eastern Europe", *East European Politics and Societies* 4 (1990): 77-97; Burawoy şi Lukács, *The Radiant Past*, p. 90-92, 96-100; Câmpeanu, *The Genesis of the Stalinist Social Order*, p. 143-57; Konrád şi Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, p. 153; Horváth şi Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power*, p. 204-5. Vezi şi Leslie Benson, „Partynominalism, Bureaucratism, and Economic Reform in the Soviet Power System", *Theory and Society*, 19 (1990): 92.
20. Câmpeanu, *The Genesis of the Stalinist Social Order*, p. 143-57; Horváth şi Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power*, p. 204-5.
21. Horváth şi Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power*, p. 48-49.
22. Analizele care încearcă ceva asemănător includ Terry Boswell şi Ralph Peters, „State Socialism and the Industrial Divide in the World Economy", *Critical Sociology*, 17 (1990): 3-34; Valerie Bunce, „The Empire Strikes Back: The Evolution of the Eastern

Bloc from a Soviet Asset to a Soviet Liability", *International Organization*, 39 (1985): 1-46. Vezi şi Daniel Chirot, „After Socialism, What?" *Contention*, 1 (1991): 29-49.
23. Paul Hare, „Industrial Development of Hungary since World War II", *Eastern European Politics and Societies*, 2 (1988): 115-51.
24. David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Blackwell, 1989), p. 184.
25. Ken Jowitt, „The Leninist Extinction", în Daniel Chirot, ed., *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left* (Seattle, University of Washington Press, 1991), p. 78.
26. Jadwiga Staniszkis, „«Political Capitalism» in Poland", *East European Politics and Societies*, 5 (1991): 129-30.
27. Staniszkis, „Patterns of Change in Eastern Europe", p. 79-83.
28. David Stark, „Privatization in Hungary: From Plan to Market or from Plan to Clan?" *East European Politics and Societies*, 4 (1990): 364-65.
29. Staniszkis, „Patterns of Change in Eastern Europe", p. 77-78.
30. Staniszkis, „«Political Capitalism» in Poland", p. 131.
31. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe*, p. 164.
32. Vezi Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 156, 164, 340-41.
33. Ibid., p. 340-41.
34. De exemplu, Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), p. 181-83 şi Charles Tilly, „Prisoners of the State", *International Social Science Journal* 44 (1992): 329-42, şi *Coercion, Capital, and European States*, A.D. 990-1990 (Oxford, Blackwell, 1990).
35. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 164-65.
36. Mulţumesc lui Jane Guyer pentru această observaţie.
37. Peter Murrell, „Privatization Complicates the Fresh Start", *Orbis*, 36 (1992): 325.
38. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 147.
39. Vezi cap. 2 din acest volum.
40. Mikhail Gorbachev, *Perestroika: New Thinking for Our Country and the World* (New York, Harper and Row, 1987), p. 5, 6.
41. Bunce, „The Empire Strikes Back", p. 39.
42. Jowitt, „The Leninist Extinction", p. 80-81.
43. Ibid., p. 81-82.

Capitolul 2

"ETATIZAREA" TIMPULUI ÎN ROMÂNIA CEAUŞISTĂ*

O temă principală a antropologiei culturale, cel puţin de la studiile lui Evans-Pritchard asupra populaţiei Nuer şi lucrarea clasică a lui Leach despre reprezentarea simbolică a timpului[1], a fost cea privitoare la diferenţele în conceptualizarea timpului dintre diferite sisteme sociale. Prin urmare, antropologii au catalogat diverse organizări ale timpului din alte culturi; de asemenea, au examinat ce se întîmplă cînd purtătorii de temporalităţi non-occidentale sau non-capitaliste se confruntă cu noile organizări ale timpului, aduse de producţia capitalistă de mărfuri[2]. O astfel de tratare a timpului, ca o construcţie socială, trebuie să precizeze contextul politic în care este trăit timpul şi politica prin care acesta este „făcut" din punct de vedere cultural. Altfel spus, a privi timpul ca fiind variabil cultural, cu conceptualizări diferite adaptate funcţional la un mediu social sau altul, este doar o parte a problemei. Aceste conceptualizări înseşi sînt create prin conflicte care implică, pe de o parte, actori sociali care caută să creeze sau să impună noi discipline temporale – fie ca elemente ale unor noi structuri productive, fie ca proiecte ale unor regimuri politice revoluţionare – şi, pe de alta, persoanele supuse acestor proiecte transformatoare. Într-un cuvînt, construcţia socială a timpului trebuie văzută ca proces politic.

---

*Acest capitol a fost pregătit iniţial pentru întîlnirea din martie 1989 a Societăţii Americane de Etnologie – deci înainte de sfîrşitul regimului socialist – şi revizuit ceva mai tîrziu.

În acest capitol explorez politica temporală printr-un exemplu în care politicile regimului au creat disensiuni în privința timpului, oamenii fiind supuși și rezistînd unor noi organizări temporale. Exemplul este România anilor '80, înainte de violenta răsturnare a liderului partidului comunist, Nicolae Ceaușescu, în decembrie 1989[3]. Atît direct, prin politicile care vizează expres marcarea timpului, cît și indirect, prin politici care vizează rezolvarea altor probleme, dar care implică utilizarea timpului de către oameni, conducerea de partid i-a privat treptat pe români de mult din controlul pe care-l aveau asupra timpului. Numesc acest proces „etatizare", un termen împrumutat de la scriitorul român Norman Manea, care folosește cuvîntul *etatizare* (acaparare de către stat) pentru a descrie destinul timpului privat al oamenilor din țara natală[4]. În vreme ce unii poate doresc să numească acest fenomen „naționalizare", eu prefer termenul mai greoi de „etatizare" deoarece în România „statul" și „națiunea" nu au fost neapărat izomorfe: activitățile regimului de stat au fost adesea în dezacord cu ceea ce ar fi fost interesele altor locuitori, națiunea sau „poporul". Deși nu voi face din această distincție baza discuției mele[5], lupta în ce privește timpul în România ar putea fi definită tocmai ca o luptă dintre „etatizare" și „naționalizare" – adică o luptă între stat și oameni pentru dreptul asupra timpului.

Mă concentrez aici asupra părții referitoare la „etatizare" din această luptă: modurile în care statul român a acaparat timpul pe care mulți români doreau să-l aloce scopurilor proprii. Există un număr de mijloace prin care timpul poate fi acaparat – ritualuri, ședințe, decrete (de exemplu, interdicția de a ieși din casă după o anumită oră), programe de muncă zilnice ș.a.m.d. Discuția mea se concentrează asupra vehiculului prin care aceste mijloace organizează timpul: trupul omenesc – locul multiplelor posibilități de utilizare a timpului, din care numai cîteva pot fi actualizate. Cu alte cuvinte, tratez timpul ca pe un mediu de activitate care este localizat în și se manifestă

prin trupurile omeneşti: adică, nu subliniez *reprezentări*, ci *utilizări* alternative ale timpului. Chiar recunoscînd elementul cultural al timpului, presupun că există un aspect ireductibil al duratei în trecerea timpului, indiferent cum este construit. Astfel, la un anumit nivel de tehnologie, un individ poate realiza numai o anumită cantitate de muncă în intervalul dintre două miezuri de noapte succesive. Dacă deciziile politice impun indivizilor mai multă activitate în acest interval, fără a spori capacitățile lor tehnice, atunci anumite scopuri sau proiecte vor rămîne nerealizate. Această perspectivă poate provoca rezistență. În vreme ce premisele mele pot da impresia că nu problematizez suficient timpul ca un construct cultural, eu cred că, dimpotrivă, luptele în privința timpului *sînt* ceea ce îl construieşte cultural, producînd şi modificîndu-i semnificațiile, după cum şi le dispută grupurile.

"A marca timpul" într-un anume fel înseamnă a propune o anume utilizare sau desfăşurare a trupurilor, care le sustrage de la alte utilizări posibile. Diferite utilizări ale trupurilor de-a lungul istoriei ne dezvăluie moduri prin care timpul este acaparat de către putere, ceea ce voi ilustra cu cîteva situații în care statul român a acaparat timpul, silind oamenii să îndeplinească anumite activități[6]. Trupurile supuse unei astfel de acaparări aveau puține variante de răspuns. Puteau să accepte starea de fapt în mod voluntar, recunoscînd statului dreptul de a avea această pretenție şi acceptînd ordinea hegemonică în cadrul căreia statul exercita acest drept. Puteau accepta doar de formă, silite de modul în care era acaparat timpul, alte utilizări fiind excluse, fără însă să fie neapărat de acord cu pretențiile statului față de ele. Sau se puteau opune acaparării timpului, încercînd să se retragă pentru alte scopuri decît cele propuse de sus. În epoca lui Ceauşescu mulți români au ales a doua şi a treia opțiune. Oricînd era posibil, preferau să îşi folosească trupurile în timp pentru a-şi reproduce mai curînd gospodăriile şi relațiile locale decît pentru a promova puterea statului român şi a Partidului conducător.

În exemplele mele, disting, în linii mari, între soarta trupurilor temporal investite din mediul urban și a celor din mediul rural, fără a mai specifica situația lor de clasă. De asemenea, iau în considerare și felul în care timpul este legat de *sentimentul de sine*. Deoarece percepțiile sociale ale sinelui sînt în mod complex legate de investițiile temporale în anumite tipuri de activități, incursiunile asupra acestor activități au consecințe pentru felul în care este conceput și trăit sinele. Prin urmare, am să descriu pe scurt și modul în care acapararea timpului de către stat a afectat concepția despre sine a oamenilor.

Formele și mecanismele etatizării: intenție și structură

Îmi organizez argumentarea în termenii relației dintre structură și intenție, văzînd în etatizarea timpului din România rezultatul conjugat al proiectelor intenționate ale conducătorilor de stat, consecințele neintenționate ale unor acțiuni vizînd alte probleme, și caracteristicile structurale ale socialismului românesc ca ordine socială *sui generis*. Pentru ca exemplele mele etnografice să aibă sens, trebuie mai întîi să caracterizez socialismul românesc din decada anilor '80, atît în termenii proiectelor urmărite de liderii lui, cît și în aceia ai logicii interne a însăși ordinii sociale, o logică internă doar parțial legată de proiectele intenționate de lideri[7]. Tendințele pe care le discut au existat înainte de anii '80, dar au devenit vizibile mai ales atunci cînd criza economică le-a accentuat conturul.

Mai mult decît în oricare alt stat est-european, constrîngerea, combinată cu tentative de convingere ideologică, a reprezentat modul de a conduce în România lui Ceaușescu. De aceea, acest regim s-a deosebit de altele din regiune, în care stimulentele materiale jucau, în general, un rol mai important. Cel mai puternic contrast din blocul sovietic a fost între

România, un stat practic poliţienesc, şi relativ liberala Ungarie, cu un nivel scăzut al controlului poliţienesc şi un standard mai ridicat de viaţă. Deoarece conducerea lui Ceauşescu era hotărîtă să reducă nocivele „interferenţe străine" prin plata datoriei externe înainte de termen, a impus măsuri de austeritate tot mai severe, cu începere din 1980. Printre acestea se numără exportul masiv de alimente şi alte mărfuri de primă necesitate, reduceri semnificative ale importului de bunuri şi combustibili, pentru a încetini cheltuirea valutei forte. Aşteptîndu-se la opoziţie populară, regimul şi-a intensificat aparatul de supraveghere şi represiune. Persoanele care protestau erau expulzate sau izolate sub paza permanentă a poliţiei; grevele sau revoltele erau înfrînte prin forţă; un număr tot mai mare de persoane erau atrase în reţeaua colaboratorilor, care raportau Securităţii despre activităţile prietenilor şi ale colegilor lor. În aceste condiţii, rezistenţa tindea să ia forme disimulate, cum ar fi, de exemplu, furtul din proprietatea publică, slaba disciplină în muncă şi permanentele plîngeri în cercurile intime.

Aplicarea constrîngerii însoţea eforturile concertate de mobilizare a conştiinţei populare în sprijinul partidului. Sub Ceauşescu, activiştii s-au străduit să creeze un „om nou socialist", un proiect în mod vădit deliberat care implica moduri cu totul noi de constituire a persoanei. O parte din el, după cum voi arăta, avea să fie împlinit prin noi marcări temporale. Un alt element de persuasiune sub Ceauşescu implica naţionalismul făţiş, explicabil doar parţial ca o căutare explicită a legitimităţii. Eroii naţionali erau exaltaţi, energiile muncitorilor erau ademenite „tot înainte" în numele industrializării ca un ţel naţional, inamicii naţionali erau construiţi în moduri mai mult sau mai puţin voalate, pentru a mobiliza poporul român în spatele frontului protector al partidului. Sentimentele naţionale inculcate anterior au făcut ca acest lucru să devină un cîmp dinamic de activitate, deşi nu unul de acord uniform.

Intenţiile şi proiectele Partidului erau în relaţii uneori armonioase, alteori în contradicţie cu un set de tendinţe

sistemice care nu erau planificate în mod conştient. Aceste tendinţe rezultau din organizarea globală a economiei politice a socialismului, cu stăpînirea colectivă asupra mijloacelor de producţie, cu alocări de la centru şi cu managementul centralizat al activităţii productive. Fundamentale pentru funcţionarea întreprinderilor socialiste, cum am arătat în capitolul 1, erau „constrîngerile bugetare slabe": firmele care nu o duceau bine erau subvenţionate, iar pedepsele financiare pentru ceea ce capitaliştii ar privi drept comportament „iraţional" şi „ineficient" (excesul de inventar, supraangajările, suprainvestiţiile) erau minime[10]. În consecinţă, nu au fost dezvoltate mecanismele disciplinare interne ce se găsesc mai des în firmele capitaliste. Întreprinderile au învăţat să stocheze materiale şi forţă de muncă, exagerînd atît necesarul lor de materiale pentru producţie, cît şi nevoia de investiţii. Astfel, aceste sisteme aveau tendinţe expansioniste care nu erau doar inerente planurilor centrale orientate spre creştere, ci erau deopotrivă generate *de jos*. Stocarea era făcea ca aprovizonarea să fie imprevizibilă, ceea ce ducea la ritmuri de producţie neregulate, cu perioade de inactivitate urmate de perioade de activitate frenetică, atunci cînd o livrare de materiale făcea, în sfîrşit, posibil efortul de a îndeplini sarcinile de producţie.

Deciziile centrale, împreună cu interacţiunile ierarhice dintre planificatori şi întreprinderile producătoare, au avut ca rezultat „economiile de lipsuri" care au generat mai curînd o lipsă de mărfuri decît una a cererii (care este lipsa centrală în capitalism)[11]. Timpul era implicat în astfel de lipsuri în diferite moduri, dar mai ales ca mediu prin care forţa de muncă acţiona în producţie pentru a compensa distribuirea non-optimă a celorlalte resurse productive. O dată ce erau strînse suficient de multe materiale pentru a produce ceva, misiunea autorităţiilor era de a acapara suficient de mult timp de muncă de la muncitori pentru a recupera perioadele anterioare de inactivitate, cauzate de deficit. Dar tocmai acele perioade de

inactivitate silită motivau autoritățile să acapareze mai mult timp, căci timpul „inactiv" putea fi folosit pentru alte scopuri, iar statul spoliator vroia să împiedice acest lucru[12].

Două exemple vor arăta cum partidul a acaparat timpul pentru a spori producția de bunuri în cadrul sistemului de lipsuri pe care l-am descris. Exemplele sînt din perioada 1984-88, o perioadă în care lipsurile relative erau mult exacerbate prin exporturi masive de alimente și importuri reduse de combustibili. Astfel, lipsurile sistemice „normale" s-au agravat prin politicile explicite care le-au înrăutățit.

Un sătean, care făcea zilnic naveta cu trenul la o fabrică, mi s-a plîns de iregularitatea timpului său de muncă. În unele zile stătea prin fabrică și nu făcea mai nimic, în altele făcea naveta două ore pînă la lucru doar pentru a fi trimis acasă datorită lipsei curentului electric; în altele, i se cerea să lucreze suplimentar, fără să fie plătit pentru asta. Își plătea singur timpul suplimentar de lucru chiulind de la serviciu pentru a-și ajuta mama să are, să semene, să plivească sau să strîngă recolta de pe lotul "personal" pe care îl dețineau ca membri ai CAP-ului. Pentru această muncă, mama se sustrăgea de la munca din colectiv, ale cărei cerințe le îndeplinise furnizînd și stocînd fîn în timpul lunilor de iarnă, cînd economia gospodăriei lor putea să-i tolereze mai bine absența. Mama și fiul produceau împreună suficient de multă hrană din lotul lor pentru a ține patru sau cinci porci și cîteva de oi; aveau un standard de viață bun pentru gospodăria lor de trei persoane.

Totuși, începînd cam din 1983, statul a căutat metode prin care să aducă o parte din acest produs „privat" în depozitele de stat, iar nu în pivnițele țăranilor. La început, sătenilor li se dădea o listă de articole și cantități – un porc, cîțiva pui, o sută de kilograme de cartofi ș.a.m.d. – de pe lotul lor, pe care trebuiau să le contracteze la stat, în schimbul unei minime sume de bani. Cînd acest lucru s-a dovedit a fi ineficient, fiecărei familii din mediul rural i se punea în vedere nu doar cantitățile de bunuri pe care trebuia să le *contracteze*,

ci şi exact cît de mult din fiecare cultură trebuia să *planteze* pe lotul ei. La livrarea cantităţilor contractate, familia primea cupoane ce dădeau dreptul de a cumpăra pîine de la magazinul satului: fără cupon nu se putea obţine pîine. Deoarece loturile erau prea mici pentru a cultiva cereale, pîinea cumpărată de la magazin era singura opţiune a marii majorităţi a sătenilor. Prin urmare, noile cerinţe ale contractelor acaparau efectiv timpul de muncă ce fusese lăsat producţiei gospodăriilor private pentru consumul propriu, produsele acestui timp de muncă fiind adăugate la producţia insuficientă a IAS-urilor şi a CAP-urilor. În acest fel, autorităţile recuperau şi o parte din inactivitatea silită a muncitorilor din fabrici.

Acaparări comparabile ale timpului aveau loc şi în gospodării săteşti în care toţi adulţii făceau naveta la muncă în oraş. În asemenea gospodării, navetiştii trebuiau să realizeze şi un plan de producţie agricolă, fără nici o legătură cu slujbelor lor obişnuite; dacă planul nu era îndeplinit, puteai să-ţi pierzi lotul. Deoarece lotul „personal" – care le garanta că vor avea ceva de mîncare – era motivul principal pentru care aceşti muncitori nu se mutaseră la oraş, sancţiunea era eficientă: fără lot, consumul din gospodărie ar fi avut de suferit. Pentru a-şi păstra lotul, navetiştii trebuiau acum să plătească un „tribut" substanţial în muncă suplimentară. Ambele exemple sînt, desigur, o urmare a deciziei partidului de a colectiviza pămîntul, luată cu mult înainte, decizie care a permis apoi acaparări ale timpului de muncă întrupat în populaţia rurală.

Aceste exemple arată că gospodăriile rurale erau silite să accepte definiţia dată de stat utilizării timpului lor. Sursa constrîngerii în amîndouă cazurile era influenţa statului asupra consumului gospodăresc, pe care sătenii doreau să îl protejeze. La aceste cazuri specifice s-ar putea adăuga multe alte moduri prin care planificarea centrală, lipsurile şi exportul s-au combinat pentru a reduce la minim controlul indivizilor asupra propriului program. Zerubavel, într-o discuţie despre controlul asupra timpului, observă că „orice proces de alcătuire a unui

program implică o combinație de elemente personale și de mediu, proporția dintre acestea fiind foarte semnificativă din punct de vedere sociologic”[13]. Pornind de la exemplele din societatea nord-americană pe care le citează, ne putem întreba care sînt tipurile de lucruri pe care românii nu le mai puteau face după propriul program la sfîrşitul anilor '80.

Locuitorii din mediul urban puteau în general alege cînd să folosească baia, dar dorința lor de a trage apa sau de a se spăla se putea lovi de oprirea alimentării publice cu apă. Gălețile cu apă păstrate în apartamente puteau compensa acest lucru, dar nu dacă cineva ar fi vrut să facă baie: ca apa să fie caldă mai trebuia să fie și gaze pentru a o încălzi. Oamenii nu puteau alege cînd să încălzească apa sau să își gătească mîncarea, de vreme ce gazele erau în general închise, tocmai pentru a preveni consumul în exces, exact în perioadele cînd era normal să le folosești. Gospodinele din mediul urban se trezeau adesea la 4 dimineața ca să gătească, aceasta fiind singura perioadă cînd puteau aprinde aragazul. Dacă nu mergeai pe jos, nu puteai alege ora la care să ajungi la serviciu, de vreme ce transportul în comun era cu totul nesigur (datorită măsurilor de reducere a consumului de benzină), iar maşina personală nu era o alternativă, din cauza rației derizorii de benzină.

Deşi de obicei mediul natural dictează perioada însămînțărilor, sătenii nu erau lăsați să planteze la momentul potrivit: dacă tractoarele nu primeau rația de combustibil, era posibil să nici să nu se facă însămînțări pînă tîrziu în noiembrie sau iunie. Sătencele au pierdut controlul asupra perioadei cînd voiau să calce sau să spele rufele, căci măsurile de economisire a combustibilului includeau închiderea zilnică și pentru mult timp a electricității furnizate zonelor rurale – în general, potrivit unui program neanunțat. Sătencele care făceau naveta la slujbe în oraş adesea constatau că nu exista curent electric cînd ajungeau acasă și erau obligate să spele cu mîna. De asemenea, întreruperea curentului electric îi

împiedica pe săteni să aleagă cînd vor să privească cele două ore de transmisie la care fusese redus programul televiziunii. Statul viola pînă şi cele mai intime decizii – cînd să faci dragoste – căci el dorea cît mai multe trupuri muncitoare, ducînd o politică pro-natalistă care interzicea orice forme de contracepţie, precum şi avortul. Acest lucru a forţat „programarea" intimităţii prin întoarcere la ritmurile naturii.

Prin urmare, la întrebarea strategică a lui Zerubavel referitoare la cine este autorizat să programeze părţi din timpul altor oameni, putem răspunde că în România lui Ceauşescu, autorităţile politice naţionale şi locale programau (sau, mai bine zis, împiedicau să fie programată) o cantitate extraordinară din timpul altora. În spatele acestor acaparări ale programării se aflau decizii politice referitoare la plata datoriei externe. Nu poate fi demonstrată existenţa unei intenţii conştiente de a lipsi oamenii de capacitatea de a-şi organiza singuri timpul, dar acesta a fost efectiv un efect al politicilor aplicate.

Multe dintre acaparările timpului de către regim urmăreau, în mod explicit, sporirea producţiei; totuşi acestea şi alte politici au avut şi efectul, dorit în mod conştient sau nu, de a produce nu *bunuri pentru* stat, ci *supunere faţă de* acesta. Spre a clarifica acest lucru, trebuie să introduc un alt element structural al economiei redistributive a României. Redistribuirea, ne reaminteşte Eric Wolf, este nu atît un tip de societate, cît o clasă de strategii aplicate prin diferite mijloace[14]. Redistribuitorii trebuie să acumuleze lucruri pentru a le redistribui, ceea ce constituie „fondurile lor de putere". Un sistem redistributiv dă putere acelor persoane sau segmente birocratice care dispun de importante fonduri de resurse pentru alocare. Prin urmare, de la cele mai înalte niveluri ale aparatului de planificare în jos, actorii se luptă să aducă cît mai multe resurse cu putinţă sub controlul lor.

În redistribuirea socialistă, partidul şi aparatul de stat erau, în general, cele care dispuneau de cele mai importante

resurse ce puteau fi redistribuite. Practicile birocraţilor socialişti tindeau astfel să sporească resursele aflate la dispoziţia globală a aparatului puterii, o tendinţă pe care Feher, Heller şi Márkus o văd ca fiind „legea dinamicii" societăţilor socialiste[15]. Deosebit de important, după analiza lor, era ca resursele să nu iasă de sub controlul centrului pentru a intra în consum, ci să fie folosite pentru a extinde baza producţiei pentru aparatul de putere. După cum am arătat în capitolul 1, aceste sisteme acumulau resurse şi, mai presus de toate, *mijloace de producţie*[16]. Procesele de competiţie din interiorul birocraţiei atotcuprinzătoare a socialismului făcea astfel ca intrările să fie mai importante decît producţia (ieşirile). Totuşi intrările puteau fi, în acelaşi timp, absolute şi relative (relative faţă de resursele aflate la dispoziţia altor actori)[17]. În măsura în care alţi actori erau puşi în situaţia de nu-şi putea folosi resursele, fondul comun de la centru îşi sporea importanţa. Jan Gross, de la care preiau această idee, este de părere că „statul spoliator" al lui Stalin şi-a produs puterea prin reducerea la neputinţă a acelor nuclee reale sau potenţiale de putere care erau independente de organizarea susţinută de stat. Puterea acestui regim venea din măsurile care asigurau că nimeni altcineva nu putea să facă ceva sau să se asocieze pentru alte scopuri[18].

Această concepţie relativă a puterii mi se pare că desluşeşte un număr de cazuri de acaparare a timpului din România lui Ceauşescu. „Cauza" lor imediată a fost, încă o dată, o economie de lipsuri, tensionată la maximum prin măsuri de austeritate şi exporturi; efectul a fost o uimitoare imobilizare a trupurilor care oprea timpul conţinut în ele, le făcea neputincioase şi le sustrăgea de la alte activităţi, umplînd tot timpul lor cu cîteva activităţi de bază, precum aprovizionarea cu strictul necesare şi deplasările obişnuite către şi de la lucru. Exemplele mele arată modul în care lipsa anumitor articole era convertită într-o acaparare a timpului cetăţenilor, dar rareori pentru producerea de bunuri care ar fi putut

ameliora lipsurile. Aceste acaparări au produs în schimb incapacitate, prin urmare au mărit puterea.

Cel mai evident exemplu, prea des semnalat în presa occidentală, a fost imobilizarea trupurilor la cozile pentru alimente. Privesc acest lucru ca pe o acaparare a timpului impusă de către stat, deoarece tocmai exportul de produse alimentare aflat sub controlul statului, împreună cu criza produsă de către stat în agricultură, sînt forțele care au dat proporții epice unui fenomen prezent și în alte cîteva țări socialiste. Suprimarea mecanismului de piață – care, în economiile occidentale, elimină cozile prin diferențierea capacității oamenilor de a plăti – era tot o politică socialistă. Orașul fiind habitatul lor obișnuit, cozile la alimente acaparau și aplatizau timpul tuturor orășenilor, cu excepția acelora care aveau acces la magazine speciale (elita partidului și Securitatea). Carnea, ouăle, făina, uleiul, untul, zahărul și pîinea erau raționalizate în majoritatea orașelor românești; nu se știa niciodată cînd urma să fie aduse în magazine, iar cînd soseau așteptarea la coadă nu se mai termina. În timpul anilor '80, și alte mărfuri alimentare, precum cartofii și legumele, au ajuns să fie deficitare. În funcție de ocupația fiecăruia, o parte din timpul imobilizat cu aprovizionarea putea fi scăzută din timpul de muncă – de exemplu, toată lumea știa că funcționarii își părăseau birourile cînd se aduceau alimente la magazinele din apropiere – dar oameni precum profesorii sau lucrătorii din fabrici trebuiau să adauge zilelor de lucru, și așa lungi, cele două sau trei ore necesare pentru a cumpăra ceva de mîncare.

Într-o discuție strălucită despre cozile socialismului (dintre care coada la alimente este prototipul), Pavel Câmpeanu oferă niște perspective suplimentare prin care putem lega imobilizarea trupurilor la cozi de mărirea puterii centrale[11]. Cozile, sugerează el, funcționează în primul rînd ca agenți de acumulare, reducînd ocaziile în care banii pot fi cheltuiți; acest lucru impune acumularea unei populații care ar cheltui bani, dar nu

îi este permis. Mai mult, prin raţionalizarea consumului, cozile împiedică scoaterea resurselor din fondul central al valorilor de întrebuinţare administrat de stat, care (potrivit argumentaţiei lui Feher et al., menţionată anterior) ar reduce rezervele ce formează baza controlului său. Cozile menţin astfel fondul de putere al centrului. În al doilea rînd, susţine Câmpeanu, cozile slujesc proceselor mai largi de acumulare centrală prin schimbul inegal, care este esenţa lor. Statul are dreptul de a cumpăra forţa de muncă la preţul său nominal, dar forţa de muncă trebuie să cumpere bunurile necesare pentru a se reproduce la preţuri nominale *la care se adaugă* „preţurile" timpului petrecut la cozi şi norocului de a fi servit sau nu înainte ca mărfurile să se termine. Astfel, valoarea forţei de muncă devine în mod paradoxal inferioară valorii bunurilor ce-i sînt necesare, de vreme ce aşteptarea creşte costul consumului, fără afectarea preţului care trebuie plătit forţei de muncă sub forma unui salariu. Cu alte cuvinte, făcînd consumul prea costisitor, cozile permit un transfer de resurse în acumulare. Această acumulare forţată este realizată prin convertirea unei părţi din „preţ" în timp de aşteptare[20] – adică, dezactivînd consumul, în vreme ce trupurile consumatorilor sînt imobilizate la cozi.

Oare statul, asemenea consumatorilor, nu avea de suportat vreun „cost" pentru imobilizarea oamenilor la cozi? Trebuie să reamintim că sistemele socialiste nu contau pe obţinerea de profituri bazate pe timpul de lucru al muncitorilor (un proces, în mod esenţial, înrădăcinat *în timp*). „Timpul pierdut", pentru un capitalist, înseamnă profit pierdut. În sistemele socialiste, care acumulau nu profituri, ci mijloace de producţie, „timpul pierdut" nu avea aceeaşi semnificaţie. Timpul petrecut stînd la cozi nu costa nimic statul socialist. Acelaşi timp petrecut într-o grevă generală însă, ar fi fost într-adevăr costisitor, căci ar fi dezvăluit dezacordul fundamental faţă de definiţia dată de partid „bunăstării generale" şi, prin aceasta, ar fi subminat acel pilon central al legitimităţii

partidului – pretenția sa de a cunoaște cel mai bine modul în care trebuie condusă o societate[21].

Și alte acaparări ale timpului proveneau din priorități oficiale în ce privește alocarea de combustibili, lucru pe care deja l-am menționat. O parte din țițeiul produs în sau importat de România era exportat pentru valută forte; începînd cu 1984, acest lucru a fost facilitat prin interzicerea folosirii de mașini personale pe aproape tot timpul iernii. Benzina rămasă nefolosită era alocată preferențial, în primul rînd industriei chimice și altor producții industriale majore; apoi transportului de bunuri destinate pentru export; după aceea, perioadelor de vîrf din agricultură; și, abia în ultimul rînd, transportului în comun. Sătenii care trebuiau să ia autobuzul spre oraș sau spre tren puteau aștepta în frig ore în șir, sau sfîrșeau prin a merge pe jos șase pînă la opt kilometri ca să ajungă pînă la gară; orășenii formau roiuri imense în stațiile în care autobuzele veneau rar; mulți orășeni preferau să meargă la serviciu distanțe lungi pe jos, decît să fie striviți în aglomerație. Circulația trenurilor fiind mult redusă, oamenii erau imobilizați ore întregi în așteptarea legăturilor. Trenurile erau atît de aglomerate, încît marea majoritate a oamenilor trebuiau să stea în picioare, fiind imposibil să folosești timpul ca să citești sau să lucrezi (cu atît mai mult cu cît trenurile nu erau luminate pe timpul nopții). Nimeni nu a încercat să calculeze cantitatea de timp acaparată prin criza de combustibili produsă de stat. De la prietenii cu care am discutat acest lucru, rezultă că pretutindeni se adăugau zilei de muncă una pînă la patru ore, care nu puteau fi folosite altfel (aici făcînd excepție doar cei care le foloseau pentru „gimnastica" mersului pe jos).

Deficitul de combustibili era convertit într-un „impozit plătit cu timp" în plus pentru cei de la sate: le sporea munca. Producția agricolă întemeiată pe folosirea intensivă a forței de muncă a reapărut pentru a înlocui agricultura mecanizată, de vreme ce tractoarele și combinele stăteau nefolosite din cauza lipsei de combustibil[22]. Tractoriștii căutau să își conserve

micile cantități de combustibil care le erau repartizate, făcînd brazde mai puțin adînci și mărind distanța dintre ele. Aceasta ducea la îndesirea buruienilor, precum și la o recoltă inferioară. Datorită exportului de țiței a fost redusă producția de ierbicide, ceea ce însemna că generoasa recoltă de buruieni trebuia plivită cu mîna. Cererea mai mare de muncă de la sate explică în parte de ce navetiștilor li se cerea muncă agricolă. Aceasta din urmă, adăugată la efectele reducerii curentului electric asupra muncii femeilor atît în mediul urban cît și în cel rural, a mărit enorm ziua de muncă pentru toți.

Deși măsurile de austeritate responsabile pentru aceste convertiri ale lipsurilor în „impozite plătite cu timp" nu erau întru totul „vina" statului, modul categoric în care erau puse în aplicare face credibilă suspiciunea că puterea se autoconstituia prin efectele austerității. Într-un dialog din rubrica de "întrebări de la cititori" a unui ziar urban, acest lucru este bine ilustrat:

> [Întrebare de la un cititor]: „De cîtăva vreme nu se mai vînd bilete cu anticipație pentru călătorii pe distanțe lungi cu autobuzul în afara Iașului. De ce?"
> [Răspuns]: „După cum ne informează directorul regiei de autobuze, noi dispoziții de la Ministerul Transportului stipulează că biletele nu trebuie vîndute în avans; din acest motiv, biroul pentru biletele de autobuz nu mai funcționează"[23].

Ca răspuns la întrebarea „de ce", replica dată lasă de dorit, arătînd cît de neinteresate erau autoritățile să justifice acapararea timpului. Distribuirea timpului implicată în dialog era următoarea: persoanele care voiau să ia un autobuz către alt oraș se sculau cu multe ore înainte de plecarea anunțată a autobuzului (căci nu puteai fi niciodată sigur cîți vor voi să călătorească în aceeași zi) și mergeau să stea la coadă în fața ghișeului, care se deschidea să vîndă bilete puțin înainte de ora

plecării. Cum se întîmpla de obicei în România, prietenii vînzătorului de bilete luau biletele fără să stea la coadă, ceea ce însemna că pînă şi cei a căror poziţie în coadă îi putea face să creadă că erau încă suficient de multe locuri rămase şi pentru ei, puteau fi dezamăgiţi, întorcîndu-se acasă cu mîinile goale, multe ore mai tîrziu.

După cum foarte bine arată acest exemplu, astfel de acaparări ale timpului făceau mai mult decît să imobilizeze trupurile ore în şir, distrugîndu-le capacitatea de a utiliza altfel timpul. În aceeaşi măsură era distrusă şi orice posibilitate de iniţiativă şi planificare la nivel inferior.[4] Acest lucru constituia, cu siguranţă, un avantaj pentru acei planificatori centrali pentru care iniţiativele venite de jos erau întotdeauna incomode; totuşi, este greu să îţi imaginezi o astfel de distrugere a iniţiativei ca fiind motivatia conştientă a politicii. Însuşirea de către centru a planificării şi a iniţiativei a fost stimulată şi de un monopol asupra informaţiei care ar fi putut permite oamenilor să îşi folosească timpul „raţional" – adică altfel. Neştiind cînd vine autobuzul, cînd vor avea maşinile permisiunea să circule din nou, cînd se va da examenul pentru specializarea medicală sau cînd va apărea mîncarea în magazine, trupurile erau ţintuite locului, suspendate într-un vid care făcea inutile toate proiectele şi planurile, cu excepţia celor mai flexibile şi mai spontane.

Exemplele precedente ilustrează modul în care lipsa de resurse, mai ales de combustibil, era convertită într-o acaparare a timpului prin care acesta era imobilizat, nemaiputînd fi folosit altfel. Aş adăuga la acestea alte exemple în care „impozitul plătit cu timp", stors de la oameni, nu provenea din convertiri ale lipsurilor, ci din simpla etalare a puterii, care era chiar prin aceasta şi mai mult sporită. La scară modestă, acesta este lucrul care se întîmpla în majoritatea interminabilelor şedinţe de partid sau de la locul de muncă, care ocupau mult din timpul oricui, aproape indiferent de poziţia pe care o avea:

totuși, deoarece în ședințe uneori se realiza și o muncă organizatorică, nu le pun la socoteală. Mă refer mai degrabă la etalări precum mobilizarea trupurilor din școli și fabrici pentru a fi înșiruite pe trasee, cîntînd și dînd din mîini, ori de cîte ori Ceaușescu pleca în călătorie sau primea un oaspete străin. Întîrzierile față de ora de sosire anunțată acaparau încă și mai mult din timpul mulțimii aflate în așteptare. (Nu numai Ceaușescu era întîmpinat cu acapararea trupurilor și a timpului conținut în ele; la fel se întîmpla și în cazul altor figuri „importante", inclusiv autoarea acestor rînduri, care, ca membră a unui grup de oaspeți de onoare, a contribuit la însușirea unei întregi după-amieze a unei delegații de elevi care ne-a urat bun-venit[25].) În fiecare an, pe 23 august, sute de mii de oameni erau strînși de la 6^{00} dimineața pentru defilări care, de fapt, începeau pe la 10^{00} sau 11^{00}. Fiindcă experiența a dovedit faptul că paradele se puteau transforma în revolte, începînd de prin 1987 aceste mulțimi erau adunate ceva mai tîrziu, în stadioane bine păzite – pînă la care, desigur, mergeau pe jos. Acolo asistau la exerciții de precizie care necesitau ore în șir de repetiții.

Aici, în fine, este suprema „etatizare" a timpului, acaparat de putere pentru autosărbătorirea sa. Zeci de mii de români așteptau zilnic în contexte în care nu puteau face nimic altceva: timpul care ar fi putut fi folosit pentru scopuri contrahegemonice fusese expropriat[26]. Schwarz numește acest lucru „așteptare rituală" a cărei cauză nu este lipsa de timp a celui așteptat: ea servește mai degrabă la sublinierea prăpastiei sociale dintre cei care așteaptă și cel care îi ține în așteptare[27].

Diferitele acaparări ale timpului în România nu erau distribuite uniform în spațiu, căci orășenii erau cei care așteptau cel mai mult: pentru transport, pentru mîncare, pentru defilări, pentru demnitari care veneau în vizită, pentru lumină, pentru apă caldă, pentru gazele de la bucătărie. Sătenii așteptau autobuzele, trenurile și lumina, dar arareori oaspeți de

onoare, în demonstrații preorganizate sau defilări; „impozitul" lor plătit cu timp apărea sub forma unor pretenții tot mai mari față de forța lor de muncă. Persoanele cele mai ferite de astfel de uzurpări erau țăranii necolectivizați care trăiau în zonele de deal și nu făceau naveta la slujbe în oraș. Poate nu surprinzător, acești oameni erau primele ținte ale planului infam de „sistematizare a așezărilor", care, distrugîndu-le casele și instalîndu-i în blocuri, îi făcea mai ușor de controlat, mai vulnerabili la încercările de acaparare a timpului lor.

Ce sugerează toate acestea despre relația dintre intenționalitate și structură, dintre „logica sistemului" și contradicție, în etatizarea timpului? Fără posibilitatea intervievării înaltelor oficialități de partid, nu se poate spune cîte dintre efectele pe care le-am menționat au fost planificate ca atare, în mod conștient, de către lideri. Mi se pare greu de crezut, totuși, ca programul de austeritate aflat la baza atît de multor procese de etatizare a timpului să fi fost menit să creeze supunere: era menit, în primul rînd, să achite integral sumele de la creditorii străini. Dar este foarte posibil ca urmările lui pentru supunere să fi fost percepute și dorite. Aceste urmări au apărut, totuși, ca efecte secundare ale altor politici duse în cadrul unui sistem guvernat de tendințe care-l caracterizau (dinamica unei economii de lipsuri, bazată pe alocarea birocratică centralizată).

Aceasta nu înseamnă, totuși, că „logica sistemului" este inexorabilă, sau că efectele pe care le-am sugerat erau caracteristice socialismului de pretutindeni. Politici specifice ale unor conduceri specifice făceau să existe deosebiri, generînd și exacerbînd tendințe contradictorii. Același efect l-au avut și condițiile de mediu caracteristice uneia sau alteia dintre țările socialiste. Structura de conducere din Germania de Est, de exemplu, era similară celei din România, însă vecinătatea Germaniei de Vest îi obliga pe liderii est-germani să mențină un standard de viață mai apropiat de cel al Occidentului, care, împreună cu afluxul subtil de investiții de la vest-germani, a

avut ca rezultat o productivitate și un consum mai mari decît în România. „Criza economică" ce a exacerbat atît de mult lipsurile în România a provenit parțial din dorința conducerii de a achita datoria externă, în loc de a o reeșalona, așa cum au făcut liderii din Polonia. România anilor '80 ne furnizează un excelent exemplu al extremelor la care deciziile politice puteau împinge „logica" socialismului, creînd mai degrabă o formă de impas decît procese analizabile ca fiind oarecum „raționale" din punct de vedere funcțional[28]. Acest caz extrem dezvăluie potențiale care, în general, nu sînt evidente, prin care putem să ne îmbunătățim înțelegerea proceselor socio-politice din socialism și relația lor cu timpul.

Domeniile uzurpării și ale rezistenței

Din ce acapara timpul statul român? Ce activități împiedica, fie intenționat, fie întîmplător? Cum altfel continuau oamenii să-și folosească timpul redus care le rămînea? A întreba acest lucru înseamnă și a întreba unde era mai evidentă lupta împotriva etatizării – adică, unde a avut aceasta ca rezultat rezistența împotriva uzurpării practicate de stat. Voi menționa trei domenii în mod special asaltate de etatizarea timpului: veniturile cîștigate independent, consumul din gospodărie și sociabilitatea. În fiecare dintre ele s-au constituit rezistențe concretizate prin utilizarea timpului, rezistențe care – dat fiind gradul de coerciție mobilizată împotriva lor – erau aproape invizibile, și totuși reale[29].

Lipsurile generalizate din toate domeniile, dublate de reducerile bine deghizate ale veniturilor obținute de oameni din slujbele lor curente, au determinat pe toată lumea să recurgă la forme de cîștiguri secundare și, adesea, ilegale. De exemplu, chelnerii sau vînzătorii din magazinele alimentare erau la mare preț ca surse de alimente. Șterpeleau carne, cartofi, pîine și alte produse din restaurantele și magazinele

lor, vînzîndu-le la prețuri exorbitante oamenilor care erau suficient de nesăbuiți încît, să zicem, să invite un american la cină. (Aceste practici reduceau, firește, hrana disponibilă din magazine și restaurante.) Lucrătorii de la benzinării, pentru un bacșiș, cîteva țigări Kent sau un kilogram de carne de porc, puneau uneori benzină suplimentară în rezervor. Vînzătorii de bilete din gări, dacă erau răsplătiți cum se cuvine, puteau „găsi" bilete pentru trenurile aglomerate. Deținătorii de autoturisme dădeau tîrcoale prin preajma hotelurilor, pe post de taxi la negru, cerînd de două ori mai mult decît tariful "normal" (cererea era mare pentru că taxiurilor obișnuite le erau alocate cantități de combustibil atît de mici, încît foarte rar le găseai cînd aveai nevoie de ele). Șoferii din serviciul silvic tăiau camioane întregi de lemn pentru a-l vinde țăranilor de la sate și antropologilor americani.

Sursele de venituri secundare erau nenumărate, dar acapararea de către stat a timpului i-a împins pe oameni în direcția strategiilor „dă-lovitura-și-șterge-o" pentru care nu era nevoie de mult timp și de calificare, spre deosebire de prestarea unui al doilea serviciu la negru, croitoria în timpul liber, construcțiile de case cu materiale „procurate"[50] și alte surse de cîștiguri calificate, pentru care oamenii nu mai aveau timp suficient. Era greu pentru o profesoară să își găsească ore suplimentare pentru meditații după ce a stat la mai multe cozi și a mers pe jos către și de la serviciu sau pentru o secretară să ia acasă manuscrisul profesorului ca să îl bată la mașină pentru a cîștiga bani suplimentari. În consecință, românii și-au construit sistemul de cîștiguri neoficiale nu atît din eforturi de a *produce* ceva, cît din *adunarea de resturi*[51]. Autoritățile făceau tot ce le stătea în putere pentru a pedepsi astfel de comportamente, deoarece cîștigurile suplimentare nu numai că diminuau veniturile statului, dar și reduceau dependența absolută a oamenilor față de salariul de la stat, micșorînd astfel puterea statului asupra lor[52].

Exemplele de cîştiguri suplimentare ne aduc direct la al doilea domeniu al luptei dintre statul care acapara timpul şi gospodăriile care opuneau rezistenţă. Formele de etatizare a timpului afectau mai ales standardele de consum ale gospodăriilor, ai căror membri reacţionau încercînd să recupereze, într-un fel sau altul, măcar o parte din el. Furtul din recoltele CAP-urilor este un prim exemplu. Altul este găsirea de modalităţi din ce în ce mai sofisticate de a tăia viţei atunci cînd erau fătaţi sau la scurt timp după aceea: această ilegalitate îl scutea pe sătean de obligaţia de a sacrifica lapte pentru viţel şi de a strînge nutreţ pentru el, ca să ajungă vîrsta de şase luni, aşa cum insista statul; de asemenea (deşi nu acesta era scopul principal), carnea de viţel rămînea astfel în gospodărie. (Sacrificarea trebuia să fie sofisticată, deoarece toate aceste cazuri de pierdere a animalelor trebuiau să fie certificate de medicul veterinar ca fiind „naturale", dacă voiai să eviţi o amendă grea.)

În octombrie 1988, pe cînd mergeam cu maşina să vizitez satul în care îmi făcusem munca de teren în 1984, mi-am dat seama de măsura în care lupta pentru timp se concentra asupra produselor alimentare – unde se aflau timpul şi munca ţăranilor şi navetiştilor de la sate. Atît dimineaţa, cînd am ajuns, cît şi noaptea tîrziu, cînd am plecat, autorităţile locale erau la cîmp cu muncitorii pe care reuşiseră să-i adune pentru strînsul cartofilor şi al porumbului, iar pe străzi mişunau miliţienii care foloseau faruri proiectoare puternice pentru a lumina orice vehicul care putea să-şi devieze cursul spre alte depozite decît cele ale CAP-ului. Fie că o făceau în noaptea aceea sau în alta, numeroşi săteni îşi „recuperau" sacii de porumb şi de cartofi de la CAP, astfel luîndu-şi înapoi o parte din ceea ce fuseseră obligaţi să contracteze pentru loturile lor "personale". Acest lucru le permitea lor şi rudelor lor să mănînce mai bine decît „ar fi trebuit". De asemenea, a permis cîtorva orăşeni să scape în octombrie de statul la cozi pentru raţia de cartofi pentru

iarnă, deoarece – folosind benzina suplimentară pe care o obținuseră mituindu-l pe lucrătorul de la benzinărie – mergeau cu mașina direct într-un sat de unde cumpărau patruzeci de kilograme de cartofi de la vreun țăran, plătind de cinci ori prețul cu care ar fi trebuit să se poată cumpăra de la piață. Această practică, firește, accentua lipsa de alimente din orașe și era unul dintre motivele pentru care milițienii opreau la întîmplare mașinile, spre a verifica pe loc dacă dacă se transportau alimente, pentru a le confisca. Astfel de evenimente contribuie la ilustrarea tezei mele că aparatul coercitiv ocupa o poziție centrală în regimul lui Ceaușescu și în capacitatea acestuia de a acapara timpul.

Pe lîngă etatizarea timpului ce ar fi revenit cîștigurilor secundare și consumului din gospodării, politicile de stat amenințau un al treilea domeniu: sociabilitatea sau reproducerea relațiilor sociale locale. Una era să te chinuiești pentru a obține cele necesare întreținerii familiei, altceva să găsești destule alimente pentru a invita la masă prieteni și rude. În centrele urbane, reducerea contactelor sociale (despre care mulți mi-au vorbit spontan) era rezultatul direct al lipsei de hrană și băutură. În sate, care erau ceva mai bine aprovizionate cu aceste lucruri, intervențiile statului în sociabilitate se făceau prin încercări de a mobiliza forța de muncă duminicile și de sărbători și prin stricta raționalizare a anumitor mărfuri esențiale pentru oferirea ospitalității: zahărul, untul și făina. Sătenii români marchează Crăciunul, Paștele, duminicile, zilele sfinților și multe alte ocazii primind musafirii cu prăjituri și vin sau țuică (zahărul este esențial pentru a prepara toate acestea, iar untul și făina pentru a găti prăjiturile). Diferitele acaparări ale timpului sătenilor prelungeau orele pe care femeile trebuiau să le petreacă pentru a oferi aceste lucruri ale ospitalității: raționalizarea prelungea timpul necesar pentru procurarea ingredientelor; fiind mobilizați la plivit duminica, timpul oamenilor pentru vizite era redus; oboseala, venind din

diferite impozite plătite cu timp, reducea adesea interesul sătenilor pentru sociabilitate. În contexte atît urbane, cît și rurale, prin urmare, din diferite motive, relațiile dintre oameni începeau să sufere datorită etatizării timpului.

Această tendință era semnificativă din mai multe motive, incluzînd, nu în ultimul rînd, slăbirea legăturilor sociale care puteau fi mobilizate în rezistența fățișă contra regimului. Haosul din timpul și de după răsturnarea lui Ceaușescu a oferit o mărturie indirectă despre dezorganizarea socială pe care conducerea lui o produsese. Doresc să mă concentrez, totuși, asupra implicațiilor pe care sociabilitatea redusă le-a avut asupra concepțiilor despre sine ale oamenilor. Acest lucru îmi va permite să discut mai pe larg modalitățile prin care însușirea timpului, inerentă proiectelor statului, eroda treptat concepțiile mai vechi despre *persoană*. Prin aceste exemple vom vedea cum, prin îndreptarea atenției asupra temporalității, ne sînt dezvăluite legăturile dintre puterea statului și constituirea sinelui.

Statul și sinele

Înțeleg sinele ca pe un construct ideologic care îi leagă situațional pe indivizi de mediile lor sociale prin afirmații normative, distingîndu-i *ca* indivizi față de lumea din jur; astfel înțeleși, indivizii sînt locurile multor posibile *euri*, ancorate diferit în situații diferite. Sinele a fost și este de mare interes pentru organizații, precum statele și religiile. Din punct de vedere istoric, încercarea de a redefini sinele, astfel încît să fie potrivit pentru o anume organizație – precum statul – și în detrimentul alteia – precum biserica – a concentrat disensiuni sociale majore. Temporalitatea poate fi profund implicată în definirile și redefinirile sinelui, de vreme ce eurile sînt parțial definite sau redefinite, în parte, prin configurări ale timpului care le marchează ca persoane de un anumit fel.

De exemplu, periodicitățile marilor religii disting diferite tipuri de persoane[33]. O persoană este marcată ca fiind protestantă prin participarea la slujbele religioase săptămînale de duminică şi la anumite sărbători religioase, precum Crăciunul sau Paştele: prin contrast, o persoană este marcată ca fiind romano-catolică prin participarea la liturghie nu numai duminicile, ci şi, dacă nu chiar zilnic, în anumite zile sfinte (Ziua Morților, Adormirea Maicii Domnului etc.), mai numeroase decît zilele sfinte ale protestanților. O persoană este marcată ca fiind ortodoxă prin aceste ritmuri religioase şi, de asemenea, prin sărbătorirea nenumăratelor zile ale sfinților (pe care, în parte, le respectă şi unii catolici). O persoană este marcată ca fiind musulmană prin practicarea mai multor ritualuri de rugăciune în fiecare zi, prin sărbători religioase diferite de cele ale creştinilor, prin sărbătorirea zilelor de vineri şi nu a celor de duminică şi prin pelerinaje care dau un ritm distinct unei vieți islamice[34]. Evreii, pe de altă parte, se deosebesc de multă vreme atît de creştini, cît şi de musulmani printr-o sărbătorire specială a zilelor de sîmbătă, precum şi prin setul total diferit de periodicități şi zile sacre[35].

Căutînd să creeze noul om socialist, statul român a trecut la stabilirea unor noi punctuații temporale care urmau să modifice simțul identității personale legate de marcările rituale ale săptămînii, ale anului şi ale perioadelor mai îndelungate. Spre deosebire de ritmurile religioase tocmai menționate, identitatea noului om socialist avea să fie marcată prin faptul că acesta nu sărbătorea nici o zi sfîntă anume, ziua (zilele) sa de odihnă fiind pusă la întîmplare, în timpul săptămînii[36]. De asemenea, şedințele de partid, stabilite neregulat pe tot parcursul săptămînii, marcau omul socialist ca fiind *a*ritmic, în cadrul unor scurte periodicități. În privința celor mai lungi, ciclul lui anual era punctat nu de sărbători religioase, ci de sărbători profane – de exemplu, Revelionul şi 1 ianuarie, 1 Mai, Ziua Femeii[37] – şi, tot mai mult, de zile naționale – 23

august, a patru suta aniversare de la înscăunarea cutărui sau cutărui domnitor, ziua de naştere a cutărui sau cutărui erou. Multe dintre aceste sărbătoriri, totuşi, spre deosebire de cele din calendarele religioase, erau altele de la un an la altul: anul acesta, a două suta aniversare de la urcarea pe tron a domnitorului X, anul următor, a patru suta aniversare de la naşterea eroului Y. Aceste temporalități rituale aritmice se conformau producției socialiste, cu imprevizibilele ei treceri de la inactivitate la muncă frenetică pentru îndeplinirea planului. Dacă, aşa cum sugerează Zerubavel, unul dintre efectele regularității temporale este acela de a crea fondul de așteptări pe care se construiește felul în care percepem „normalitatea"[33], atunci o posibilă consecință a aritmicității socialismului a fost menținerea oamenilor într-un dezechilibru permanent, subminarea simțului ordinii „normale" şi instituirea *incertitudinii* ca regulă.

Noile periodicități aveau drept scop eliminarea celor mai vechi, care marcau persoanele ca români ortodocși. Această încercare, totuși, a fost întîmpinată de concepții despre sine care opuneau rezistență, în special în ce privește suprimarea sărbătorilor religioase şi, la sate, în ce priveşte încercarea partidului de a-i obliga pe oameni să lucreze duminicile. Crăciunul devenise un adevărat cîmp de luptă, directorii fabricilor anunțînd că muncitorii absenți de Crăciun nu vor căpăta primele anuale, în timp ce muncitorii trăgeau sforile pentru a obține scutiri medicale prin care se adeverea că fuseseră absenți din motive de „boală". Țăranii, pe care statul încerca să-i convingă să se prezinte la lucru duminicile, se ascundeau dacă îl vedeau venind pe şeful lor de brigadă; sau se duceau la CAP după ce aranjau să fie chemați acasă pentru vreo „urgență", după o jumătate de oră. O bătălie similară avea loc între săteni şi autoritățile locale ori de cîte ori vreuna din numeroasele zile ale sfinților ortodocşi cădea într-o zi obişnuită de lucru. Partidul definea acest timp ca fiind potrivit

pentru muncă; în schimb, sătenii şi preotul îl defineau ca „periculos", insistînd că munca în astfel de zile nu avea să aducă roade sau chiar că putea aduce nenorociri. Dincolo de aceste interpretări diferite se afla, totuşi, ceva mai adînc: definiţia sinelui ca membru profan al unei mari colectivităţi social(ist)e sau ca membru român ortodox al unei colectivităţi gospodăreşti restrînse.

În contextul unor concepţii diferite despre sine, eroziunea sociabilităţii discutată anterior a fost foarte importantă. Întrunirile amicale ar fi putut cimenta reţele de solidaritate ascunse, care ar fi putut opune rezistenţă atît colectivismului pe scară largă, subliniat în mod oficial, cît şi atomizării care se instala lent, dar sigur, din cauza politicilor regimului. Cu alte cuvinte, sociabilitatea slujea la reproducerea grupărilor intermediare între indivizi şi întreaga societate. Etatizarea timpului împiedica acest lucru, după cum multe alte aspecte ale politicii partidului erodau spaţiul intermediar dintre indivizi şi stat. Astfel a fost afectată o parte importantă din concepţia românilor despre sine, căci, după părerea lor, a fi român – a fi *persoană* – însemna să oferi ospitalitate[39]. Dacă nu puteai face acest lucru, scădeai în ochii lumii ca om. O dovadă anecdotică vine în sprijinul acestei afirmaţii. În primul rînd, o gazdă nefericită, la care un prieten m-a dus neanunţată, se plîngea că era imposibil să-ţi mai primeşti prietenii în vizită, fiindcă nu mai aveai ce să le oferi. La sugestia mea practică, anume că, poate, datorită crizei de alimente, ideea de sociabilitate şi oferirea de mîncare vor trebui separate, omul s-a uitat lung la mine cu gura căscată, şocat. „Atunci am fi ca nemţii!", a răspuns el. „Un popor cu o fire total diferită!" Concepţia despre sine a acestui domn nu era unică; am întîlnit-o adesea pe parcursul cercetării mele de teren efectuate iniţial într-un sat de români şi germani, în care oferirea de mîncare era indiciul principal prin care românii credeau că se deosebesc de germani[40]. În al doilea rînd, asemeni acestui bărbat, dar sub

forme mai exagerate, şi alții la care am nimerit fără invitație mi-au oferit hrana lor „modestă" cu o umilință pe care o găseam insuportabilă.

Astfel de situații m-au făcut să înțeleg foarte direct modul în care lipsa de hrană, reducerea timpului asociată cu aceasta și celelalte „impozite plătite cu timp" care făcuseră ca aprovizionarea să fie atît de dificilă atacaseră imaginea despre sine a multor oameni. Erodarea sociabilității însemna mai mult decît declinul unei anumite ordini sociale, marcată de sărbătorirea unor anumite ocazii rituale care reproduceau solidaritatea dintre prieteni și în familie: însemna erodarea însăşi concepției despre sine ca ființe umane.

Relatările prietenilor sugerau un alt atac asupra concepției despre sine ca rezultat al etatizării timpului. Într-o relatare, o prietenă auzise că ouăle urmau să fie distribuite pe cupoane de rație încă nefolosite. Avînd un băiat înfometat în vîrstă de optsprezece ani, s-a gîndit că dacă aştepta la magazin cu un borcan putea să obțină cîteva ouă sparte, fără cartelă de rație. A explicat ideea sa vînzătoarei, care a găsit un ou spart; după o oră a mai apărut un ou spart. Altă oră a trecut fără ca nici un ou spart să apară, iar clienții încetaseră să mai vină. Prietena mea s-a apropiat de vînzătoare în magazinul acum gol, sugerîndu-i să spargă pur şi simplu încă vreo două ouă, și cu asta basta. Sugestia a provocat proteste violente: ce se va întîmpla dacă o raportează cineva şi aşa mai departe. În cele din urmă, vînzătoarea a „găsit" încă un ou spart, numărul de ouă sparte pentru care aşteptase două ore ajungînd, astfel, la trei. După ce a părăsit magazinul, prietena mea a izbucnit în lacrimi, simțindu-se – cum mi-a spus – cumplit de umilită. Experiența umilirii, a distrugerii demnității, era obişnuită pentru cei care aşteptau ore în şir ca să obțină (sau nu) ceva elementar. A fi imobilizat pentru un cîştig minor, timp în care nu puteai face nimic altceva mai plăcut sau rentabil, era experiența supremă a neputinței. Acest lucru crea puterea

căutată de regim, de vreme ce oamenii erau împiedicați să se simtă eficienți.

Astfel de acaparări ale timpului erau, prin urmare, cruciale în exproprierea inițiativei menționată anterior: erau fundamentale în producerea de supuși care să nu se considere agenți independenți. Contribuiau la „firea pasivă" prin care mulți observatori, inclusiv românii înșiși, explicau lipsa de rezistență împotriva regimului Ceaușescu, precum și la sentimentul, pe care mulți mi l-au semnalat, că regimul socialist „distrugea caracterul românilor". Etatizarea timpului arată cît de complexe – și cît de complex împletite cu timpul – erau legăturile dintre politica de stat și felul în care oamenii își percepeau propria identitate.

În fine, aceste legături dintre sine și etatizarea timpului ne ajută să înțelegem mai bine profunda lipsă de legitimitate a regimului, amplu ilustrată în manifestările de ură publică care au însoțit răsturnarea lui Ceaușescu. Aceste legături devin mai ușor de observat dacă definim timpul în raport cu *trupul*, așa cum am făcut aici. Insinuîndu-se împreună cu temporalitățile sale în planurile oamenilor și împiedicînd aceste planuri tocmai prin intermediul trupurilor lor, acest regim întărea în fiecare zi înstrăinarea oamenilor față de el[41]. Despuindu-i pe indivizi de resursele necesare pentru crearea și articularea eurilor sociale, îi confrunta în mod repetat cu eșecurile realizării de sine. Din moment ce erau siliți să trăiască cu trupurile lor o istorie pe care nu au o aleseseră, iar eurile le erau tot mai scindate, oamenii trăiau zilnic, în formă trupească, lipsa de legitimitate a statului.

Poate că traiectoriile opuse ale regimului și ale corpului social din care izvorau aceste înstrăinări ne ajută să explicăm contrastul dintre două exprimări diferite ale timpului, care au caracterizat din ce în ce mai mult declarațiile regimului și ale cetățenilor în anii '80. Declarațiile care emanau de la vîrful societății deveneau tot mai mesianice, invocînd printre imagini

de o grandoare crescîndă viitorul luminos a cărui realizare desăvîrşită era foarte aproape; între timp, ţăranii şi muncitorii invocau tot mai des apocalipsa[42]. Pentru liderii de partid, timpul se afla într-un proces de culminare, de transformare în *pentru totdeauna*. Pentru toţi ceilalţi însă, timpul expira. În decembrie 1989, acesta – în sfîrşit – a expirat şi pentru lideri.

Discuţia de pînă aici sugerează că etatizarea timpului în România socialistă a fost o chestiune foarte diferită de acaparările timpului dintr-un stadiu sau altul al dezvoltării capitalismului. Deşi o parte din timpul acaparat în România era pus în slujba producerii de bunuri, o mare parte din el era folosit în schimb pentru etalarea puterii, pentru generarea supunerii, pentru *privarea* oamenilor de activităţile prin care puteau produce bunuri. Capitalismul timpuriu a acaparat ritmurile trupului şi ziua de lucru şi le-a transformat; el a extins, într-o progresie lineară de unităţi zilnice echivalente, ceea ce fuseseră odinioară ciclurile anuale repetitive ale ordinii agrare[43]. Statul în România lui Ceauşescu a acaparat timpul altfel. În primul rînd, a generat o aritmie a muncii, nestructurată şi neregulată, cînd frenetică, cînd letargică, un timp spasmodic, imprevizibil, care zădărnicea toate planurile cetăţenilor obişnuiţi. În al doilea rînd, în cadrul acestei aritmii, statul aplatiza timpul într-o experienţă a veşnicei aşteptări[44]. Câmpeanu exprimă acest lucru admirabil: „Devenirea este înlocuită de nesfîrşita repetare. Golită de substanţă, istoria însăşi devine atemporală. Mişcarea perpetuă lasă locul perpetuei imobilităţi... Istoria... îşi pierde calitatea de durată"[45]. Pierderea elementului durativ din timp este minunat surprinsă în următorul banc românesc: „Ce sărbătorim noi oare pe 8 Mai 1821? Răspuns: O sută de ani pînă la înfiinţarea Partidului Comunist Român".

„Timpul capitalist" trebuie construit progresiv şi linear, astfel încît să poată fi veşnic accelerat – cum se exprimă

Harvey, „Circulația capitalului face din timp dimensiunea fundamentală a existenței umane”[46]. Timpul în România lui Ceaușescu, dimpotrivă, stătea nemișcat, fiind mediul pentru generarea nu a profiturilor, ci a supunerii, pentru imobilizarea persoanelor în strînsoarea partidului. Răsturnarea acestui regim redeschide România spre mișcările temporale ale producției de mărfuri, consumului, disciplinei muncii, toate bazate pe timpul persoanelor care preiau inițiativa.

NOTE

1. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, (Oxford, Clarendon Press, 1940); E. R. Leach, „Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time", în *Rethinking Anthropology* (Londra, Athlone Press, 1961), p. 114-36.
2. De exemplu, Irving Hallowell, „Temporal Orientation in Western Civilization", *American Anthropologist*, 39 (1937): 647-70; Christine Hugh-Jones, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979); Nancy Munn, *The Fame of Gawa* (New York, Cambridge University Press, 1986); R. Burman, „Time and Socioeconomic Change in Simbu", *Man*, 16 (1981): 251-67; Michael French Smith, „Bloody Time and Bloody Scarcity: Capitalism, Authority, and the Transformation of Temporal Experience in a Papua New Guinea Village", *American Ethnologist*, 9 (1982): 503-18.
3. Deoarece acest capitol tratează despre timp şi pentru că în termeni de timp „real" România este acum o societate diferită de cea descrisă aici, voi folosi nu „prezentul etnografic", ci timpul trecut.
4. Norman Manea, „Romania: Three Lines with Commentary", în *Without Force or Lies: Voices from the Revolution of Central Europe in 1989-90*, ed. William M. Brinton and Alan Rinzler (San Francisco, Mercury House, 1990), p. 305-34.
5. Nu am spaţiu în acest capitol pentru definiţii amănunţite ale termenilor. Totuşi, doresc să fac distincţie între conceptul care invocă acele structuri organizaţionale ce administrează o politie, îi apără teritoriul şi menţin ordinea („statul", monopolizat în cazul României de către organizaţia Partidului Comunist pînă la începutul anului 1990) şi conceptul care se referă la locuitorul său ideal, „naţiunea". Ambele sînt „entităţi" construite ideologic, dar discursurile, activităţile şi personalul care le construiesc şi le conduc nu sînt identice. O „naţiune" aspiră adesea să controleze propriul său „stat" (mai ales cînd este supusă unei conduceri formată din persoane de „alte naţiuni"); totuşi, dobîndirea acestei condiţii nu înseamnă că cele două sînt permanent contopite.

Trouillot, de asemenea, susţine că aceste două noţiuni sînt separate. Vezi Michel-Rolph Trouillot, *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism* (New York, Monthly Review Press, 1990).

6. Exemplele oferite aici provin din diferite regiuni şi perioade. În 1984-85 am condus, pentru un an de zile, cercetări de teren în oraşul transilvănean Cluj şi două sate din zona central-sudică a Transilvaniei; în 1987 şi 1988 m-am întors pentru două veri, mergînd să vizitez locuri atît urbane, cît şi rurale, la care am adăugat alte două oraşe (Iaşi şi Bucureşti). Toate exemplele pe care le dau provin din conversaţii pe care le-am auzit (nu din interviuri luate în mod expres pe aceste teme) în acele regiuni şi perioade. Unele exemple se bazează de asemenea pe munca de teren anterioară (efectuată în anii 1973-74 şi 1979-80). Vezi şi lucrarea mea *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983).
7. O discuţie mai detaliată a punctelor rezumate aici poate fi găsită în lucrarea mea *Compromis şi rezistenţă*, cap. 2 şi în cap. 1 din acest volum.
8. Cf. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Yale University Press, 1985).
9. Vezi Verdery, *Compromis şi rezistenţă*, cap. 3, pentru clarificarea acestui punct.
10. János Kornai, *Economics of Shortage* (Amsterdam, North-Holland Publishing, 1980).
11. Însăşi ţara lui Kornai a condus procesul de îndepărtare de modelul descris aici, China şi Uniunea Sovietică urmînd mai tîrziu Ungariei. România a continuat să fie exemplul clasic al economiei centralizate de lipsuri, pînă la răsturnarea lui Ceauşescu în 1989; prin urmare, în ciuda schimbărilor din cadrul economiilor socialiste, modelul pe care îl folosesc a continuat să fie aplicabil aici.
12. Dinamica reliefată în aceste paragrafe explică de ce Schwartz şi alţii greşesc atunci cînd vorbesc despre timpul de muncă „pierdut" de toţi acei cetăţeni sovietici ce stăteau la cozi cu orele. Schwartz, citînd un emigrant politic, comentează că timpul pe care cetăţenii sovietici îl pierdeau anual cu cumpărarea hranei la sfîrşitul anilor

'60 a fost de 30 de miliarde de ore sau echivalentul unui an de muncă pentru 15 milioane de oameni. Vezi Barry Schwartz, *Queuing and Waiting: Studies in the Social Organization of Access and Delay* (Chicago, University of Chicago Press, 1975), p. 13. Dar multe dintre acele ore pierdute ar fi fost petrecute în inactivitate în fabrici, subutilizate din cauza aprovizionării deficitare. Într-o economie capitalistă, mare parte din același timp de muncă se „pierde" prin șomaj.

13. Eviatar Zerubavel, „Time Tables and Scheduling", *Sociological Inquiry*, 46 (1976): 91.
14. Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1982), p. 96-98.
15. Ferenc Feher, Agnes Heller și Gyorgy Márkus, *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies* (New York, Blackwell, 1985), p. 65.
16. Pavel Câmpeanu, *The Genesis of the Stalinist Social Order* (Armonk, N.Y., M. E. Sharpe, 1988), p. 116-17.
17. David Stark, „La valeur du travail et sa retribution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 85 (1990): 17.
18. Jan T. Gross, *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Byelorussia* (Princeton, Princeton University Press, 1988), p. 234.
19. Pavel Câmpeanu, *România: Coada pentru hrană, un mod de viață*, București, Ed. Litera, 1994.
20. Cf. Schwartz, *Queuing and Waiting*, p. 102.
21. Vezi George Konrád și Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power: A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism* (New York, Harcourt, Brace, Jovanovich), 1998, p. 48.
22. Ceaușescu a denumit aceste „noi" forme din agricultură, paradoxal, „noua revoluție agrară". Apropo de aparenta inversare a progresului tehnologic din România, remarcați bancul următor: „Întrebare: Ce a existat înaintea lumînării? Răspuns: Electricitatea".
23. *Flacăra Iașului*, 20 august 1988, p. 2.
24. Zygmunt Bauman privește arogarea dreptului la inițiativă și control asupra timpului ca un element al noii structuri a dominației care marchează în general „lumea modernă"; el vede astfel în

aceste exemple socialiste pur şi simplu o intensificare a proceselor active pretutindeni, prin formele statului modern. Vezi Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals* (Ithaca, Cornell University Press, 1987), p. 64-67.

25. Vezi Verdery, *Compromis şi rezistenţă*, cap. 6.

26. "Expropriat" este, cred, un cuvînt mai potrivit decît ceva de genul „risipit" (vezi Schwartz), căci oamenii adesea nu se refereau la experienţa unei astfel de imobilizări ca la o „risipă de timp". Foloseau uneori expresia „*pierdere* de timp", sugerînd o experienţă finită a timpului, dar nu neapărat posibilitatea ca el să fie transformat în marfă sau irosit. Cei a căror reacţie se asemăna cu a mea (că timpul fusese risipit, irosit) au fost cîţiva intelectuali din mediul urban.

27. Schwartz, *Queuing and Waiting*, p. 39-41.

28. Această formulare utilă a fost sugerată de către un participant la o discuţie ce a urmat după expunerea orală a acestui capitol ca studiu la o întîlnire ţinută la American Ethnological Society, în 1989.

29. Întrebarea de ce a existat mai puţină rezistenţă făţişă în România decît în alte ţări est-europene înainte de decembrie 1989 este un punct asupra căruia specialiştii din domeniu sînt în dezacord. Unii invocă „laşitatea", alţii „tradiţiile balcanice", iar alţii diverse variabile structurale. Mă alătur opiniei celui de-al treilea grup. Gradul de supraveghere şi represiune, zdrobirea reuşită a opoziţiei, eliminarea de către conducere a dezacordului din cadrul propriilor sale cercuri şi distrugerea formelor organizaţionale independente (biserică, organizaţii benevole nelegate de partid etc.), toate acestea nu au lăsat liberă nici o cale celor ce ar fi putut constitui mişcări de disidenţă. Important a fost şi faptul că guvernele occidentale – în special cel american – nu au fost interesate de opoziţia faţă de conducerea aplaudatului „rebel" Ceauşescu. Toţi aceşti factori au permis conducerii partidului român să acţioneze cu un despotism extrem care a facilitat controlul asupra populaţiei şi a ţinut-o permanent în dezechilibru, într-o măsură mai mare decît în alte părţi. A observa că a existat puţină rezistenţă făţişă în România nu înseamnă, fireşte, că statul sub Ceauşescu era omnipotent. Rezistenţa disimulată, sabotajul şi

retragerea eforturilor și a loialității au subminat proiectele regimului pe toată perioada conducerii lui.

30. Vezi, de exemplu, János Kenedi, *Do It Yourself: Hungary's Hidden Economy* (Londra, Pluto Press, 1982).
31. În engleză *scavenging*; împrumut acest termen de la politologul Kenneth Jowitt.
32. Michael Burawoy, *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism* (Londra, Verso, 1985), p. 193.
33. Vezi Ashraf Ghani, „Consciousness of Conjuncture: Struggle over Seizure of Time. Afghanistan 1978-1988", studiu prezentat în primăvara anului 1989 la o întîlnire organizată de American Ethnological Society, Santa Fe.
34. Ibid.
35. Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Chicago, University of Chicago Press, 1981), p. 70-80.
36. Deși duminica rămînea „ziua de odihnă" pentru majoritatea fabricilor, în anii '80 s-a încercat repetat să se schimbe acest lucru. Lucrătorilor le era repartizată altă zi din săptămînă pentru a fi „duminica" lor, împiedicîndu-i astfel să se ducă la biserică (pe cei care încă mai voiau acest lucru) sau, mai subtil, organizîndu-le săptămîna în dezacord cu normele creștine.
37. Vezi și C.A.P. Binns, „The Changing Face of Power: Revolution and Accomodation in the Development of the Soviet Ceremonial System", *Man*, 14 (1979): 585-606 și vol. 15 (1980): 170-87.
38. Zerubavel, *Hidden Rhythms*, p. 12-30.
39. De asemenea, ospitalitatea poate fi o componentă importantă a identității etnice maghiare din România, deși experiența mea cu privire la acest grup este limitată. Un exemplu în ceea ce urmează provine de la o familie de maghiari, ei comportîndu-se în această privință la fel ca prietenii mei români.
40. Vezi Verdery, *Transylvanian Villagers*, p. 64-65.
41. Datorez această observație lui Ashraf Ghani.
42. Observația notată în acest paragraf este mai degrabă o impresie, dar cred că este importantă.
43. Cf. E. P. Thompson, „Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present*, 38 (1967): 56-97; Smith, „Bloody Time and Bloody Scarcity".

44. Thom oferă o fascinantă discuție asupra aspectelor lingvistice ale acestei aplatizări a timpului. Ea observă că stilul prozei socialismului de tip sovietic (denumit „Newspeak", în traducerea engleză a cărții – *la langue de bois* [limbă de lemn] în original) sacrifica în mod regulat verbele în favoarea substantivelor. Această soartă au avut-o mai ales verbele care conțin referenți temporali sau sugerează succesiune temporală. „Ori de cîte ori este posibil, limba de lemn evită precizia verbului și optează pentru o vagă atemporalitate, ferindu-se cu grijă de narațiune și subliniind, în același timp, mișcarea care este imanentă în toate lucrurile". Vezi Françoise Thom, *Newspeak: The Language of Soviet Communism* (Londra, Claridge Press, 1989), p. 22. Aspecte suplimentare ale aplatizării timpului, precum cele din istoriografia românească, se găsesc în Verdery, *Compromis și rezistență*, cap. 6.
45. Pavel Câmpeanu, *The Origins of Stalinism: From Leninist Revolution to Stalinist Society* (Armonk, N.Y., M. E. Sharpe, 1986), p. 22.
46. David Harvey, *The Urbanization of Capital* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985), p. 37.

PARTEA A DOUA

IDENTITĂŢI: GENUL ŞI NAŢIUNEA

Capitolul 3

DE LA STATUL-PĂRINTE LA PATRIARHII FAMILIEI: GENUL ŞI NAŢIUNEA ÎN EUROPA RĂSĂRITEANĂ CONTEMPORANĂ*

Europa de Est a fost în ultimii cincizeci de ani un important teren de experimentări în ceea ce priveşte atît organizarea socială a rolurilor masculin-feminin (ceea ce numim „gen" – [*gender*]), cît şi încercarea de redefinire a identităţii naţionale. Declaraţii anterioare ale regimurilor socialiste în favoarea egalităţii de gen, împreună cu politicile de sporire a participării femeilor la forţa de muncă, i-au făcut pe optimişti să se aştepte la cîştiguri importante pentru femei: înclinaţia internaţionalistă a socialismului sovietic[1] promitea să rezolve „problema naţională", făcînd conflictele naţionale învechite şi inutile; scopurile partidului de omogenizare pe scară largă păreau cu destul de multă probabilitate că vor

---

* Genul nu a fost un subiect de cercetare pentru mine înainte de a mi se fi cerut să contribui cu un studiu la o conferinţă despre gen şi naţionalism, organizată de Catherine Hall şi Judith Walkowitz, care a avut loc la Bellagio, în iulie 1992. Îmi exprim recunoştinţa organizatorilor şi participanţilor, precum şi membrilor de la Johns Hopkins Women's Studies Seminar, pentru comentariile stimulante care m-au ajutat la revizuirea primei forme a articolului. Nu aş fi putut scrie studiul fără ajutorul lui Gail Kligman, care mi-a furnizat mare parte din materialul necesar. Mary Poovey, Emily Martin, Kirstie McClure şi Lauren Sobel, de asemenea, mi-au oferit sfaturi utile.

Informaţiile folosite în analiză provin din texte scrise, primare sau secundare, nu din cercetare etnografică. Acest capitol a apărut prima oară în *East European Politics and Societies*, 8 (1994) şi este retipărit cu permisiunea dată de American Council of Learned Societies.

elimina aproape orice fel de diferențe din peisajul social. Dacă aceste promisiuni ar fi adus roade, socialismul ar fi articulat în chip cu totul nou „genul" și „naționalismul".

Deși, evident, socialismul nu a eliberat femeile și nici nu a pus capăt sentimentului național, totuși el a dat o formă nouă genului și naționalismului și, prin urmare, interconexiunilor dintre ele. Obiectivul acestui capitol este să ofere cîteva reflecții despre felul în care aceste două aspecte ale „diferenței" s-au intersectat în socialism și despre tipul de schimbări pe care le putem căuta în perioada postsocialistă. Urmăresc mai curînd să propun teme pentru discuție, decît să prezint o argumentație completă. Încep prin a defini ceea ce înțeleg prin termenii „gen" și „națiune", apoi schițez regimul genului în socialism, dau cîteva exemple de discurs naționalist fundamentat pe diferența de gen în România socialistă și arunc o scurtă privire spre ceea ce s-a întîmplat cu naționalismul și genul, începînd din 1989, în anumite țări est-europene.

Concepte

Consider „națiunea" și „genul" ca fiind constructe culturale folosite atît în scrieri academice, cît și în viața de zi cu zi (chiar dacă uneori există anumite suprapuneri între aceste două registre). Ca orice construct, ele sînt create arbitrar, dar, prin utilizarea lor în viața socială, devin reale din punct de vedere social și aparent naturale. Ambele constructe sînt mijloace fundamentale de clasificare socială. Fiecare numește o modalitate de organizare a diferenței sociale, o dimensiune de-a lungul căreia sînt ordonate categoriile care indică diferența (masculin, feminin; catalan, francez, polonez). Fiecare, de asemenea, implică simultan atît omogenitate, cît și diferență, creînd pretinse omogenități interne care pot fi opuse *cu* diferențe. Astfel, o „națiune" dată nu are nici o semnificație decît într-o lume de alte națiuni, dar, de-a lungul timpului, s-a

depus mult efort social pentru a defini orice națiune dată ca fiind distinctă în virtutea unor calități pe care se presupune că *toți* membrii săi le împărtășesc. Același lucru se poate spune despre gen și despre rolurile de gen. Genul și națiunea există în parte ca un aspect al experienței subiective („identitățile" naționale sau de gen, de exemplu) – ca o subiectivitate care orientează persoanele în moduri specifice, distincte, în funcție de naționalitatea și genul ce le sînt atribuite sau pe care le adoptă. Această subiectivitate este, la rîndul său, produsul conjugat al semnificațiilor culturale dominante și al situațiilor social-umane. A examina intersectarea dintre națiune și gen înseamnă a investiga felul în care acestea se implică reciproc în modul cum au fost elaborate social sau trăite.

Deși termenul „gen" nu este răspîndit în literatura de specialitate în limba română, este important, totuși, să facem o distincție între *gen* și *sex*. Genul, în calitate de construct cultural, mediază relația dintre trupuri, ca realități anatomice sau biologice date (adică sex) și semnificațiile *sociale* din jurul acestora. Este un sistem de simboluri prin care trupurile omenești intră în socialitate[2]. În acest sens, genul poate fi văzut ca fiind un organizator fundamental al conexiunii dintre natură și cultură. Majoritatea sistemelor de gen construiesc un număr foarte mic de categorii – de obicei două, „femininul" și „masculinul" (cu forme alternative, în general privite ca fiind permutări acceptabile sau inacceptabile ale acestora). Socializînd trupuri, genul intră în organizări ale puterii și ale inegalității, spre a produce ceea ce R. W. Connell numește „regimuri de gen", care constau într-o diviziune a muncii, o structură a puterii și o structură a implicării emoționale (*cathexis*), toate organizate pe gen[3]. Termenul „patriarhie" se referă la regimurile de gen ale căror inegalități native îi favorizează pe cei care ocupă rolurile masculine.

Națiunea, în calitate de construct, mediază relația dintre subiecți și state (care sînt, la rîndul lor, constructe sociale). Ea

este o relație culturală menită să lege un stat de subiecții săi și să îi distingă de subiecții altor state. Folosesc termenul „naționalism" pentru a mă referi la activitatea (inclusiv discursul) sau sentimentul care postulează o astfel de relație ca fiind importantă, fie că este orientată către un stat existent și regimul său, ori către vreun alt stat/regim, considerat mai potrivit pentru interesele națiunii. Subiectivitățile, ca parte integrală a națiunii, sînt elemente fundamentale ale formei politice de bază din epoca modernă, statul-națiune. În măsura în care statul-națiune modern este definit în relație cu un teritoriu geografic, „națiunea" este similară cu „genul", deoarece leagă „organismul" fizic al statului cu un set de semnificații și afecte, astfel socio-politizînd spațiul fizic[4]. Și, pentru că evenimente precum războiul și serviciul militar implică statul în mod direct în trupurile subiecților (masculi), retorica standard a statelor-națiuni îmbină efectiv controlul asupra trupurilor subiecților cu cel asupra teritoriului.

Națiunile sînt potențial infinite la număr; fundamentele pentru definirea lor sînt, totuși, mai limitate. Eric Hobsbawm menționează mai multe din semnificațiile pe care le-a avut națiunea din timpurile străvechi, însă pentru lumea modernă identifică două sensuri principale. Acestea sînt: 1) o relație cunoscută sub numele de cetățenie, în care națiunea îi cuprinde pe toți aceia a căror participare politică comună se află aparent la baza suveranității colective și 2) o relație cunoscută sub numele de etnicitate, în care națiunea îi cuprinde pe toți aceia despre care se presupune că au o limbă, o istorie sau o mai largă identitate „culturală" în comun[5]. Cea din urmă este semnificația cel mai des invocată de termenul „naționalism" (pe care eu îl accentuez uneori numindu-l „etnonaționalism", pentru a semnala înțelesul etnic). Aș adăuga la acestea o a treia formă de relație culturală între stat și subiecții lui, forma încercată în socialism – pentru care în România era frecvent utilizată noțiunea de „națiune socialistă". Aceasta punea accentul pe o dependență cvasi-familială pe care o voi numi

„paternalism socialist". În loc de drepturi politice sau de asemănare etnoculturală, ea postula un raport moral care lega subiecții de stat prin drepturile acestora la o parte din produsul social redistribuit. Subiecții nu erau considerați nici activi politic, așa cum se întîmplă în cazul cetățeniei, nici asemănători din punct de vedere etnic: statul îi vedea drept destinatari recunoscători – aidoma copilașilor dintr-o familie – ai unor beneficii asupra cărora conducătorii lor decideau pentru ei[6]. Dispoziția subiecților astfel produsă era mai curînd de dependență și nu de acțiune (cultivată de cetățenie) sau de solidaritate (proprie etnonaționalismului). Avînd în comun o metaforă de familie-înrudire, paternalismul socialist și etnonaționalismul, ca relații dintre stat și subiect, au o anumită afinitate. Intr-adevăr, în discursurile oficiale din România anilor '70 și '80 a lui Ceaușescu, cele două semnificații sînt practic imposibil de separat.

Națiunea în aceste trei (sau alte) sensuri poate implica genul în diferite moduri. Cetățenia și drepturile politice, de exemplu, pot fi înțelese ca aplicîndu-se diferențiat femeilor și bărbaților – sau, ca să formulez invers, noțiunile de „masculin" și „feminin" pot fi elaborate astfel încît să se intersecteze inegal cu cetățenia[7]. În multe societăți, femeile sînt cetățeni numai în virtutea legăturilor pe care le au cu soții și tații: un bărbat care se căsătorește cu o femeie străină o face pe aceasta cetățeană a națiunii lui, dar o femeie care se căsătorește cu un bărbat străin își pierde drepturile; odraslele bărbaților, și nu ale femeilor, devin automat cetățeni ș.a.m.d. Similar, simboluri etnonaționale pot fi concepute în termeni de gen[8]. Alte națiuni (mai slabe) pot fi „feminizate" (și violate), iar o identitate națională poate fi definită și protejată prin sechestrarea sau protejarea femeilor „noastre" de sexualitatea, chipurile nesățioasă, a bărbaților altor națiuni[9]. În fine, paternalismul socialist a implicat genul prin încercarea de a eradica diferențele dintre masculin și feminin într-o măsură fără precedent, aruncînd asupra statului anumite sarcini asociate cu rolurile de

gen din gospodărie. Din aceste exemple este limpede că atît genul, cît şi naţiunea sînt esenţiale pentru proiectele hegemonice de construire a statului modern şi că familia este un vehicul esenţial pentru simbolizarea şi organizarea interconexiunii dintre acestea.

Regimul de gen al socialismului

Deşi statele socialiste din răsăritul Europei şi Uniunea Sovietică se deosebeau între ele în puncte importante, le tratez ca formînd o clasă cuprinzătoare de societăţi care, în anumite privinţe organizatorice, se aseamănă mai curînd între ele decît cu alte societăţi. Am prezentat în capitolul 1 analiza mea asupra „dinamicii" socialismului ca sistem – totuşi, fără a considera locul ocupat de gen în aceasta[10]. În scurtul rezumat care urmează, mă bazez pe studiile scrise de Joanna Goven, Gail Kligman, Maxine Molyneux şi alţii, care ajută la clarificarea regimului de gen care a fost specific socialismului[11].

Sistemele socialiste se legitimau prin pretenţia că redistribuiau produsul social în interesul bunăstării generale[12]. Folosind această premisă, paternalismul socialist şi-a construit „naţiunea" pe baza unei perspective implicite despre societate ca familie, al cărei cap era un partid „înţelept", care, ca un tată, lua toate deciziile familiei cu privire la distribuire. Hotăra, prin urmare, cine şi ce anume trebuia să producă, cine şi ce anume trebuia să primească, adică era un „stat-părinte". După cum s-a exprimat Preobrajensky, „familia trebuie înlocuită cu Partidul Comunist"[13]. În vreme ce socialismul semăna cu multe alte sisteme politice prin accentul pus pe rolul familiei ca element fundamental al organizării politice, cred că a mers mult mai departe decît majoritatea celorlalte prin aceea că a privit societatea nu pur şi simplu ca semănînd cu o familie, ci s-a văzut pe sine însuşi ca fiind familie, partidul fiind părintele. Societatea socialistă se asemăna, astfel, cu clasica *zadruga*[14]: ca familie extinsă, era compusă din familii nucleare indivi-

duale, dar acestea erau legate într-o mai largă organizație familială a autorității patriarhale, al cărei cap era partidul „tată"[15]. Am putea numi rezultatul un stat-zadruga.

Caracteristică pentru statul-zadruga, după cum arată Goven și Dölling, era o reorganizare substanțială a rolurilor de gen în familiile nucleare, care sporea gradul egalității de gen din cadrul acestora[16]. Motivul era că regimurile socialiste impuneau un program de industrializare care era (în mod necesar) intensiv în privința muncii și sărăcăcios în privința capitalului, pretinzînd puterea de muncă a tuturor, indiferent de sex. Mai mult decît orice angajament ideologic, acest fapt a determinat „egalitatea de gen" în socialism și politicile care o facilitau. Acestea includeau concedii generoase de maternitate, îngrijirea copiilor și (exceptînd România de după 1966) libertatea avortului, ceea ce a permis femeilor să exercite un mai mare control decît înainte asupra acestui aspect al vieții lor[17]. Printre consecințele participării femeilor la forța de muncă s-a numărat și sporirea autorității relative în cadrul familiilor, în timp ce diversele politici de stat și uzurparea de către stat a hotărîrilor de distribuire subminau autoritatea familială a bărbaților.

În vreme ce mulți comentatori au remarcat „dubla" sau chiar „tripla povară": a gospodăriei, maternității și a muncii salariate, dusă de femei – căci bărbații continuau să nu-și asume primele două dintre acestea – este totuși adevărat că socialismul a reorganizat sarcinile gospodărești într-o oarecare măsură. În primul rînd, pensionarea relativ timpurie a dus la sporirea responsabilității pensionarilor pentru munca neplătită din gospodărie. Aceștia stăteau la cozi la alimentare, se îngrijeau de nepoți, găteau pentru odraslele lor care se duceau la serviciu[18]. Altfel spus, reproducerea socială era, într-o anumită măsură, „geriatrizată". Ea a rămas totuși puternic feminizată, în parte pentru că aceste sarcini erau considerate ca fiind treaba femeii, dar și pentru că printre pensionari erau mai

multe femei, disproporția datorîndu-se dezechilibrului existent între sexe în grupele de vîrstă mai înaintată. (De aici, feminizarea cozilor de la alimentare.) În al doilea rînd, interesul statului-zadruga în ce priveşte forța de muncă l-a făcut să ia asupra sa cîteva dintre rolurile „tradiționale ale femeii", precum hrănirea şi îngrijirea. Declarațiile politice subliniau acest lucru: de exemplu, Comitetul Central al Partidului Comunist Român emitea periodic decrete prin care se ordona organizațiilor locale de partid să ajute la protejarea şi consolidarea familiei prin asigurarea unor condiții bune de muncă pentru femei, mărirea numărului de cantine şi sporirea producției de semipreparate alimentare şi aparate electrocasnice[19]. Aceste politici, împreună cu sistemul serviciilor medicale, arată modul în care regimurile socialiste îşi asumau aspecte ce țin de îngrijirea copiilor, gospodărie, îngrijirea medicală şi îngrijirea bătrînilor, care în alte societăți erau mai ales sarcina femeilor.

Statul-zadruga putea însă merge şi mai departe: putea încerca să „etatizeze" pînă şi naşterile. Cele mai extreme forme au apărut în politicile pro-nataliste româneşti din anii '70 şi '80, discutate în detaliu de Kligman, care tratau trupurile femeilor ca fiind nimic mai mult decît nişte instrumente ale necesităților reproductive ale statului. Examene ginecologice obligatorii asigurau că sarcinile nu erau întrerupte, doctorii erau traşi la răspundere pentru ratele natalității din circumscripțiile lor şi li se tăia din salariu dacă naşterile erau mai puține decît se aştepta. Astfel, nu numai femeile, ci şi medicii de sex bărbătesc au devenit agenți ai reproducerii biologice în România socialistă[20]. Persoanele fără copii, atît femeile, cît şi bărbații, plăteau o „taxă de celibat" – încă o dovadă că naşterea nu era numai treaba femeilor. Cum s-a exprimat Ceauşescu, „fătul este proprietatea socialistă a întregii societăți"[21]. În sprijinul acestei premise, cuvîntările lui şi ale altora subliniau, în mod repetat, necesitatea sporirii numărului de

grădinițe. de centre de îngrijire și maternități, precum și a subvențiilor pentru familie.

În concluzie, socialismul a reconfigurat, în mod vizibil, rolurile bărbatului și ale femeii în gospodărie. Se poate spune că a desfăcut nucleul familiei, că a socializat elemente semnificative ale reproducerii, chiar dacă a lăsat restul responsabilităților pe seama femeilor, și a uzurpat anumite funcții și răspunderi partiarhale, modificînd astfel relația dintre sfera „domestică" și cea „publică", ambele bazate pe diferența de gen, care a devenit obișnuită în Occident în secolul al XIX-lea[22]. Reproducerea biologică pătrundea acum în sfera publică, ne mai limitîndu-se la cea domestică. În același timp, spațiul în care atît bărbații, cît și femeile își formau mîndria și își cîștigau respectul de sine devenise, mai degrabă, cel domestic, decît sfera publică, de vreme ce oamenii își exprimau opoziția față de socialism prin activități familiale care generau venituri (așa numita „economie secundară")[23]. Într-un cuvînt, familiile din cadrul statului-zadruga se deosebeau fundamental de organizarea vieții domestice și familiale obișnuite din secolul trecut în țările occidentale.

Rolurile de gen erau nu doar reconfigurate: în multe politici socialiste se întrezărește o intenție de a omogeniza treptat întreaga „familie zadruga" sub înțeleapta conducere patriarhală a partidului[24]. Membrii societății trebuiau să formeze o fraternitate omogenă, legată de partidul „tată" de deasupra lor; diferențele, precum acelea dintre masculin și feminin, trebuiau să fie șterse în cadrul unui nou set de discriminări – între membrii buni și membrii răi ai partidului, sau între membrii de partid și ceilalți – în timp ce de la femei se aștepta, ca de la bărbați, să „militeze" pentru construirea societății socialiste și să fie „eroine" ale muncii socialiste[25]. Chiar și atunci cînd descriau maternitatea ca fiind misiunea supremă a femeilor, de exemplu, cuvîntările lui Ceaușescu și ale altora o prezentau în același timp ca pe o „meserie" care

necesita o „calificare"; această utilizare a unor termeni luați din industrie ajuta la egalizarea formelor de muncă „masculine" și „feminine"[26].

În plus, femeile, ca toată lumea de altfel, au devenit persoane dependente, pupile ale unui regim paternalist care lua cele mai importante decizii în interesul „întregii familii". Atitudinea de dependență pe care partidul o aștepta de la această populație omogenizată apare cu pregnanță în mass-media românească în timpul anilor '80, care invoca frecvent „nețărmurita recunoștință" și „profunda apreciere" a românilor față de „grija părintească" și „neprețuita călăuzire" a partidului și conducătorilor săi[27]. Fascinanta lucrare a lui Horvath și Szakolczai despre activiștii de partid din Ungaria aduce dovezi suplimentare privind felul în care percepeau cadrele populația pe care o slujeau ca fiind neajutorată, infantilizată și dependentă – și lucrau ca să o adîncească în această stare[28].

În ciuda reorganizării rolurilor în familie și a acestor tendințe de omogenizare, structura puterii și mai larga diviziune a muncii din familia socialistă au rămas hotărît fundamentate în diferența de gen. Cum ne putem închipui din imaginea partidului „tată" înțelept al familiei socialiste, aparatul de stat era foarte masculin. Sectoarele cheie ale socialismului – birocrația însăși, industria grea, armata și aparatul de represiune – erau, aproape în întregime, alcătuite din bărbați, în special la vîrf, și erau reprezentate ca atare. În birocrația de stat, femeile dețineau o parte covîrșitoare din funcțiile de birou și secretariale (cum, practic, se întîmplă peste tot). Femeile erau într-adevăr aduse în funcții politice, dar, în general, la niveluri inferioare și în domenii considerate potrivite pentru femei: învățămînt, sănătate și cultură[29]. Astfel, deși aceste roluri „feminine" fuseseră luate în oarecare măsură din mîinile mamelor în familiile nucleare, ele au rămas feminizate în diviziunea mai largă a muncii din statul-zadruga.

O comparabilă diferențiere de gen poate fi observată în structura forței de muncă. De exemplu, în 1985, 42% din forța

de muncă din industria românească era constituită din femei, dar femeile reprezentau 80% din lucrătorii industriei textile, 50% din cei implicați în industria electronică și 30% din lucrătorii angajați în industria construcțiilor de mașini; în ocupațiile de birou, femeile însumau 43% din persoanele angajate în știință, 65% însă din cele activînd în slujbe mai „feminine" în cultură, învățămînt și arte, și 75% din lucrătorii serviciilor de sănătate[50]. Ca toate regimurile socialiste, și cel român avea un cult al producției industriale grele ai cărei muncitori-eroi erau, în mod covîrșitor, reprezentați ca bărbați, în vreme ce producția agricolă și activitățile legate de consum, incluzînd funcțiile din sectorul serviciilor, tindeau să fie îndeplinite de femei și să fie simbolizate ca atare[51].

La această diferențiere persistentă a genurilor în structura puterii și în diviziunea socială a forței de muncă se adaugă o refeminizare treptată a îngrijirii copiilor și bătrînilor, care pare să fi fost în curs în anii '80 (dacă nu cumva mai devreme). Motivele au fost diferite de la o țară est-europeană la alta. In Ungaria, de exemplu, Gal relatează că politica partidului începuse să scoată femeile din cîmpul muncii pentru a le împinge înapoi în gospodărie, astfel încît să reducă enormele costuri necesare îngrijirii copiilor și bătrînilor[52]. Extinderea „economiei secundare" a întărit încă mai mult rolurile de gen „tradiționale", asociind bărbații cu salariul principal și femeile cu munca suplimentară[53]. În România, impulsul a venit parțial din preocuparea pentru costuri, dar mai direct din politica pronatalistă a statului, care comunica un mesaj foarte ambiguu în ce privește rolurile femeii[54]. Pe de o parte, literatura de partid prezenta femeile ca făcînd tot ceea ce făceau bărbații: îndeplinind planul, rezolvînd problemele, participînd la conducerea politică și fiind un element dinamic al socialismului românesc. Pe de altă parte, în ciuda pretențiilor că „fătul este proprietate socială", presa a subliniat faptul că maternitatea era sarcina și privilegiul special al femeilor. Nenumărate articole preamăreau nobila misiune a femeilor în calitatea lor de educatoare

ale copiilor şi de protectoare ale viitorului naţiunii. Unii erau de părere că tăria legăturii dintre mamă şi copil provenea din faptul că mamele stau acasă pentru a avea grijă de gospodărie şi a creşte copiii, în vreme ce taţii pleacă la slujbă sau la armată (femeile constituind circa 40% din forţa de muncă, această descriere se aplica la extrem de puţine familii)[35].

În mod previzibil, implicaţiile unor astfel de sublinieri s-au întins în diviziunea mai largă a muncii. De exemplu, în 1973, Comitetul Central al Partidului Comunist Român a ordonat întreprinderilor să creeze condiţii de muncă bune pentru femei, astfel încît să acorde mai mult timp creşterii copiilor, sugerînd următoarele măsuri: extinderea muncii la domiciliu, dezvoltarea schimburilor de cîte patru ore şi a posturilor permanente cu jumătate de normă pentru femei, precum şi asigurarea pensionării timpurii pentru femeile cu mai mulţi copii. Decretul mai prevedea ca, avînd în vedere că femeile sînt mai potrivite pentru la anumite tipuri de muncă – acelea care necesită efort fizic mic, precum electronica, optica, chimia, industria alimentară, comerţul ş.a.m.d. – partidul să stabilească o „nomenclatură" (listă specială) a serviciilor pentru care femeile aveau prioritate[36]. Astfel, feminizarea anumitor tipuri de muncă a fost în continuare instituţionalizată, în numele maternităţii.

Mesajul despre strînsa legătură între femei şi reproducerea biologică a devenit tot mai insistent în România în anii '80, de vreme ce rata natalităţii continua să stagneze, deşi contracepţia era inaccesibilă şi pedepsele pentru avort erau foarte mari. Literatura de partid vorbea acum despre sprijinirea de către partid a „celor mai frumoase tradiţii ale poporului român: maternitatea, naşterea şi creşterea a numeroşi copii"[37]. Pentru documentarea acestei noi „tradiţii româneşti" de a avea familii mari, existau articole precum lungul interviu cu doi istorici bine cunoscuţi, publicat în „Scînteia" sub titlul „Casa cu mulţi copii, semn al simţului responsabilităţii unui bun

cetățean pentru viitorul națiunii"[28]. Aici, cei doi oameni de știință invocau cercetări istorice care demonstrau că, încă de la începuturile sale, cu milenii în urmă, societatea românească a avut ca celulă de bază familia, păstrătoare a tradițiilor și a elementelor de progres. Se afirma, într-o justificare flagrantă a patriarhatului, că „doar o dată cu întemeierea unei familii își dobîndește bărbatul adevărata sa identitate socială"[30]. Potrivit perspectivei acestor istorici, ceea ce i-a ajutat pe români să nu fie nimiciți de-a lungul secolelor de războaie și invazii au fost familiile lor mari, care au produs populația numeroasă pe care s-a întemeiat apariția statelor române defensive din Evul Mediu. Într-un cuvînt, familia cu mulți copii a fost un aspect fundamental al continuității istorice a românilor de pe vremea dacilor, cu peste două mii de ani în urmă. Întrezărim aici modul în care națiunea socialistă a lui Ceaușescu se intersecta cu etnonațiunea, tocmai în privința „firii materne" a femeilor.

Deși pro-natalismul românesc era extrem, tendințele pe care le-a dezvăluit au fost, totuși, evidente și în alte țări din Europa răsăriteană: o socializare a reproducerii, aflată în tensiune cu diferiți factori care întăreau normele familiei patriarhale, și o persistentă diferențiere a genurilor în cadrul puterii și al forței de muncă. Aceste trăsături ale socialismului au mai multe consecințe pentru gen și națiune în era postsocialistă. Cea mai importantă dintre ele este faptul că intervențiile statului-zadruga în rolurile materne ale femeii au deschis calea acuzațiilor, îndreptate împotriva socialismului și a femeilor, conform cărora acestea au distrus etnonațiunea, caracterul național și valorile naționale „tradiționale". Astfel, politicile naționaliste din perioada postsocialistă s-au concentrat asupra readucerii femeilor la rolurile lor materne „firești", luate înapoi din mîinile statului care a îndeplinit deficitar funcția maternă, astfel încît să se repare răul făcut națiunii. Cercetările despre controversa avortului în Polonia, Ungaria și Croația (care vor fi discutate în ultima parte a acestui capitol)

arată tocmai această ofensivă pornită împotriva pozițiilor dobîndite de femei în socialism.

Națiunea și genul în socialism: exemple din România

Accentul regimului pe construirea unei „națiuni socialiste" nu însemna totala distrugere a națiunii în sens etnic. Acest lucru este adevărat în special în cazul României, unde, într-o măsură nemaiîntîlnită în altă parte, chiar conducătorii partidului au îmbrățișat ideea (etno)națională[40]. Din formele luate de acest fapt, observăm, încă și mai limpede, cît de profund era patriarhatul statului-zadruga, chiar în timp ce-i emascula pe capii familiilor și dădea putere femeilor.

Națiunea ca tradiție

Ideea națională s-a aflat în centrul politicii românești timp de două secole sau mai mult, avînd, ca și alte etnonaționalisme, o obsesie în privința granițelor României: unde se termină „națiunea", din punct de vedere teritorial. Au existat tulburări în legătură cu aproape toate granițele, dar mai ales cu cea de la apus, cu Ungaria, căci mulți maghiari contestă suveranitatea românilor asupra Transilvaniei multietnice, pentru care fiecare dintre părți dispune de un arsenal de „dovezi" privind proprietarul de drept. Pentru români, acestea se concentrează asupra argumentelor din etnografie și folclor – arătînd o tradiție neîntreruptă a țăranilor români – și din istorie și arheologie – arătînd continuitatea neîntreruptă a așezărilor românești din timpuri străvechi[41]. Ambele argumente sînt susținute de existența unor regiuni în care „tradiția" încă „trăiește" – unde țăranii poartă încă aceleași haine ce pot fi văzute pe columna lui Traian, de exemplu, sau cîntă colinde de Crăciun în care sînt amintite întîmplări din antichitate.

Regiunea prin excelenţă în care se întîlneşte această „tradiţie vie" este Maramureşul, în nordul Transilvaniei. „Tradiţia" ei şi retorica naţională în general sînt împletite cu idei despre gen.

Din punctul de vedere oficial – în discursul regimului Ceauşescu despre tradiţie şi în felul în care erau organizate tradiţiile sale inventate – tradiţia nu era construită pe diferenţe de gen: era, în egală măsură, masculină şi feminină. Dar, aşa cum arată cercetările lui Kligman din Maramureş, tradiţia era efectiv feminizată[42]. Acest lucru se datorează, în parte, faptului că, prin politica de investiţii a regimului, bărbaţii din Maramureş erau atraşi să iasă din cadrul forţei de muncă rurale şi să intre în industrie sau în sistemul de muncă sezonier, lăsînd astfel agricultura ţărănească mai ales în mîinile femeilor[43]. Prin urmare, femeile erau, vrînd-nevrînd, purtătoarele unui mod „tradiţional" de cîştigare a existenţei, de vreme ce ele erau acelea care stăteau acasă în nişte condiţii din care politicile de stat excluseseră „modernitatea" economică. Mai mult, însăşi marginalizarea Maramureşului a făcut din acesta un nucleu al rezistenţei faţă de centrul politic. Tenacitatea datinilor locale a devenit un semn al rezistenţei sale şi a produs o identitate distinctă de imaginea regimului despre România ca societate industrializată „multilateral dezvoltată". Prin locul central al femeilor în ritualurile ciclurilor vieţii şi prin stilurile lor de consum (îmbrăcămintea „tradiţională", pregătirea mîncărurilor, decorarea casei etc.), femeile reproduceau acest localism rezistent mai mult decît o făceau bărbaţii. Cum spune Kligman, „femeile sînt cele care au acum grijă de respectarea tradiţiei – pentru familiile lor, pentru satele lor, pentru stat"[44]. Datele furnizate de ea arată că, în România lui Ceauşescu, „modernitatea" sub forma muncii industriale salarizate era produsă şi reprezentată de bărbaţi, iar „tradiţia" de către femei[45]. Această tradiţie feminizată este, fireşte, de importanţă crucială pentru pretenţiile românilor asupra acelui teritoriu.

Naţiunea ca descendenţă patrilineară

Texte naţionaliste din anii lui Ceauşescu mai arată o modelare a „naţiunii" şi a „tradiţiei" pe baza diferenţei de gen, dar în alte sensuri decît cele discutate pînă acum. Ţărănimea din Maramureş stabiliza doar o parte din identitatea naţională română (o parte foarte importantă, fireşte, de vreme ce făcea ca Transilvania să fie românească prin presupusa longevitate a tradiţiilor populare din regiune); alte părţi din această identitate se bazau pe istoria naţională[46]. Nu numai cuvîntările lui Ceauşescu, ci şi tot felul de articole de ziar, de exemplu, făceau lungi referiri la istoria României. Acestea, aproape întotdeauna, prezentau această istorie ca pe o succesiune nesfîrşită de eroi masculini, înşiruiţi unul după altul, aproape ca în Biblie, şi producînd impresia că naţiunea este o descendenţă patrilineară, cu rădăcini adînci în timp. Iată cîteva părţi dintr-un astfel de text, publicat în engleză sub titlul *Mari figuri din istoria geniului românesc*[47]:

> Un român, şi în special un străin care ar face un studiu al marilor figuri din istoria spiritului românesc, potrivit viziunii lui Carlyle despre „erou", despre „genii", despre marii „făuritori ai istoriei", s-ar putea să nu înţeleagă modul exact în care s-a conturat istoria spiritului românesc.... Mai mult decît în Occident, astfel de personalităţi dobîndesc trăsături colective generale şi, una după alta, intră în „istorie", „tradiţie", şi „folclor". De aici răspunsul pe care l-au stîrnit din partea poporului, asimilarea mesajelor lor de către pături tot mai largi ale poporului român. Românilor le lipseşte viziunea egocentrică a marilor personalităţi. Acestea devin „mari" abia prin colectivitatea salvată, recuperată....
> Una dintre cele mai timpurii personalităţi de dimensiuni sud-est europene, domnitorul Neagoe Basarab, reprezintă o sinteză între spiritul bizantin şi cel românesc, datorită lucrărilor culturale şi arhitecturale pe care le-a promovat: *Învăţăturile lui Neagoe-Vodă Basarab către fiul său Teodosie* şi biserica ridicată la Curtea de Argeş, un

monument arhitectural superb din secolul al XVI-lea. *Învățăturile*, în special, contemporane cu opera lui Machiavelli, sînt un manual de înțelepciune politică și practică, tratînd despre gîndirea etică, arta militară și pedagogie. Spiritul politic românesc atinsese stadiul de prezentare teoretică, cristalizată și codificată. A fost un pas înainte decisiv în arta guvernării, în relațiile dintre voievod și supușii săi, în principiile morale, la polul opus al „machiavelismului". Influențat de tradiția creștină ... spiritul românesc a respins constant cinismul și amoralitatea politică
Două mari personalități, prin excelență politice, care au trăit respectiv în secolele al XV-lea și al XVI-lea, au întruchipat și exprimat în chip memorabil – lucru devenit acum tradițional – spiritul independenței și al rezistenței împotriva agresiunii străine, împotriva invadatorilor. Nu trebuie uitat niciodată că această trăsătură de înalt patriotism a lăsat o urmă adîncă în întreaga istorie a spiritului național românesc, unde poate fi urmărită ca o prezență neîntreruptă.
Prin bătăliile pe care le-a cîștigat și înfrîngerile militare pe care le-a suferit, prin întemeierea de cetăți și biserici, prin activitatea sa culturală feudală și, totuși, neîntreruptă, Ștefan cel Mare, Domnitorul Moldovei, este simbolul unei mari personalități mereu prezente în legende, în folclor, în marea tradiție a poporului român. Sfîrșitul domniei sale a marcat sfîrșitul vieții politice independente a Moldovei ... Activitatea sa ține și de rezistența europeană împotriva invaziei turcești. Este mult adevăr în teza conform căreia Occidentul a fost apărat de numeroase valuri de invadatori prin lupta dusă de popoarele din estul și sud-estul Europei. Spiritul românesc, văzut în lumină istorică, are ceva din mîndria legitimă provenind dintr-o vocație și un sentiment al necesității curajului și a sacrificiului, într-o zonă de expansiune și de trecere spre Europa centrală sau spre Constantinopol.
Mihai Viteazul este o figură eroică ... avînd o viziune care întrecea de departe condițiile istorice ale epocii. Împotrivirea sa față de turci – marcată de o dată memorabilă, bătălia de la Călugăreni (1595), pe care a cîștigat-o în condiții eroice –

este o încercare cutezătoare de unificare a celor trei țări române (Țara Românească, Moldova și Transilvania) sub o singură domnie. Unificarea a fost înfăptuită – deși efemer – printr-o campanie rapidă și prin perspicacitatea sa politică și, deși vremelnică, a dăinuit de atunci în istoria națională a românilor. Astfel, conștiința unității poporului român, a originii și limbii sale comune ... a devenit pentru prima dată o realitate. O tradiție spirituală a devenit un fapt istoric ... Ucis mișelește de către aliații săi de ocazie, Mihai Viteazul ilustrează și consolidează prin moartea sa încă o constantă istorică a spiritului românesc: valoarea și semnificația sacrificiului, a sacrificiului suprem pentru triumful unei cauze înalte sau comune. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că și capodopere ale poeziei folclorice românești ... aparțin aceluiași *etos* al morții acceptate, creatoare, prin acordul firesc între destinul individual și forțele ostile

De-a lungul întregii istorii a poporului român, conștiința socială și națională a determinat acțiuni cu aceeași valoare simbolică. Cînd condițiile de oprimare socială și națională din Transilvania, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a condus, în 1784, la izbucnirea marii răscoale țărănești conduse de Horea, Cloșca și Crișan, executarea celor trei eroi naționali a mai adăugat încă o piatră de temelie care a ajutat la clădirea edificiului spiritului românesc. A fost contribuția unor eroi spontani, „anonimi", veritabili reprezentanți ai maselor oprimate de oameni. Prin astfel de explozii populare, anti-feudale, spiritul românesc, în condiții sociale extrem de nefavorabile, și-a afirmat periodic demnitatea, visul unei vieți mai drepte și mai bune, al unei vieți mai prospere. Datorită luptelor sale naționale și sociale împotriva iobăgiei, poporul și-a dobîndit conștiința libertății sale, a drepturilor sale naționale și umane, și a cerut abolirea oprimării și a discriminării sociale....

Răscoala de la 1821 condusă de Tudor Vladimirescu, în mod limpede națională și anti-feudală..., a dat un impuls regenerator revendicărilor sociale și naționale, o conștiință etică încă o dată marcată de sacrificiul suprem al conducătorului răscoalei. Și Tudor Vladimirescu avea să moară, ucis ca precursorii și tovarăși săi de suferință în sacrificiul lor colectiv.

Revoluția de la 1848 din toate Principatele Române este prima expresie a spiritului democratic burghez, însoțită de un mare elan național și social. A fost dominată de imaginea curată a lui Nicolae Bălcescu, care iese în evidență foarte limpede ca un ideolog, istoric și politician înzestrat cu o viziune europeană vastă... Nicolae Bălcescu și-a dăruit entuziasmul, spiritul său revoluționar înflăcărat, conștiința sa radical democrată și întregul devotament cauzei revoluției. Spiritul politic românesc democratic modern a cîștigat în el prima figură exemplară, ideală...
Figura poetului național Mihai Eminescu posedă aceeași calitate formatoare și semnificație spirituală ca oricare alt promotor, social sau politic, al conștiinței istorice românești. Eminescu a dat o puternică expresie conștiinței naționale a românilor, el a dat deopotrivă poeziei românești adevăratele sale dimensiuni, a transformat limba română într-un mijloc de exprimare excepțional și a sădit în inimile și mințile a milioane de români efigia „poetului" și a „geniului", și, astfel, întîlnirea cu marea Artă, cu Poezia. Printr-un astfel de reprezentant, spiritul românesc a fost nu doar îmbogățit, dar a devenit de asemenea universal, mai subtil și mai purificat....
Reprezentanții proeminenți ai spiritului și culturii românești amintiți pînă acum constituie o scurtă selecție dintr-un număr mare de personalități ale căror nume răsună solemn în istoria mai îndepărtată sau mai recentă a poporului român.
Pe aceeași linie cu marile tradiții umaniste ale poporului român, în vastul context al transformărilor revoluționare istorice din România, personalitatea marcantă a lui Nicolae Ceaușescu exprimă, într-o ipostază militantă remarcabilă a unei țări socialiste total suverane, independente, moderne, cele mai înalte aspirații ale spiritului românesc[15].

Acest text, cum am sugerat anterior, prezintă România ca o vastă descendență patrilineară de „eroi" cu biografii „exemplare". Toate biografiile lor subliniază eroismul și triumful, împreună cu victimizarea și sacrificiul – lucruri pe care le împărtășesc ca indivizi cu națiunea care îi unește, „România". În pasajul citat este construit eul național care este

colectiv și are interese mai degrabă colective decît individuale – cu alte cuvinte, este construită națiunea ca „individ colectiv"[49]. Acest individ colectiv acționează ca o entitate: face anumite lucruri, luptă pentru libertatea sa, își afirmă demnitatea, participă la cultura mondială, are o mîndrie legitimă, respinge cinismul ș.a.m.d. În general, un astfel de individ colectiv are, deopotrivă, calitatea de *a poseda*: el „are" o cultură și un teritoriu delimitat de granițe și un caracter sau spirit. Cel prezentat aici pare să constea în mare din „fii" (uneori cu tații lor), culminînd cu Ceaușescu, la care, de obicei, se făcea referință utilizînd formula „cel mai iubit fiu al poporului". Completa tăcere a textului asupra unor "genii" *feminine* atribuie, în mod elocvent, bărbaților principiul eroic, activ, dinamic. (În manualele școlare din perioada socialistă, s-au făcut ceva eforturi pentru a se găsi femeia exemplară pentru ocazii speciale, dar acestea arareori apar în cuvîntările lui Ceaușescu sau în articolele din presa populară, exceptînd publicațiile pentru femei[50].)

Nu e nimic neobișnuit în acest lucru. Cum a arătat George Mosse, mare parte din naționalism se sprijină pe legăturile masculine homosociale[51]. Aceste „istorii" sugerează totuși un tip ciudat de descendență, care se reproduce fără participarea femeilor sau chiar a sexului. În acest fragment, accentul cade, în primul rînd, asupra spiritului național și a reproducerii sale prin cultură (creată de bărbați) sau prin moartea creatoare a bărbaților – adică, femeile pot fi cele care creează viața în lumea aceasta, dar mai importantă pentru continuitatea națiunii este viața sa eternă asigurată prin cultură, fapte eroice și calitățile spiritului: tărîmul bărbaților[52]. Tema sacrificiului și a morții creatoare din acest fragment este răspîndită peste tot, atît în istoriografia românească, cît și în importante basme folclorice românești (ca să nu mai vorbim de alte naționalisme).

Există interesante paralele între această imagine a națiunii colective române perpetuate fără intervenția femeilor

și geneza biblică, pe care Carole Pateman o consideră ca fiind mitul originar pentru modelele de societate civilă patriarhală (mitul care stă la baza conceptualizării *cetățenești* a „națiunii"). Adam – asemenea statului-zadruga și strămoșilor eponimi ai românilor – este atît mamă, cît și tată, reprezentînd puterea procreatoare a bărbatului desăvîrșit: în definitiv, Eva izvorăște din el. Astfel, capacitatea procreatoare a femeii este „negată și însușită de către *bărbați* sub forma capacității de a da *naștere politică*, de a fi inițiatorii unei noi forme de ordine politică"[53]. Aceste paralele dezvăluie un imaginar patriarhal pe care se întemeiază atît națiunea etnică, cît și cea a cetățenilor, entități colective hrănite și moșite de faptele eroice și sacrificiile bărbaților.

Națiunea ca amant/iubită

Descendențele patrilineare ale acestui tip de istoriografie fac mai mult decît pur și simplu să perpetueze națiunea. Ele furnizează deopotrivă sursa de sentimente necesare procreării sale, conjugîndu-se aici cu alte elemente ale culturii naționale, precum poezia și arta. Explorînd această chestiune, urmez sugestia lui Connell că o componentă esențială a oricărui regim de gen este structurarea implicării emoționale (*cathexis*): configurarea de gen a atașamentelor emoționale[54]. Văd aici o soluție pentru o problemă care nu cred că este tratată convingător în literatura despre naționalism: modul în care sentimentul național capătă semnificație emoțională – modul în care indivizii ajung să se simtă *naționali*[55].

Voi ilustra cu un al doilea fragment (de aici înainte îl voi numi „fragmentul 2", cel anterior fiind „fragmentul 1"). Provine dintr-un lung eseu al poetului și prozatorului român Ion Lăncrănjan, din cartea sa *Cuvînt despre Transilvania*[56]. Spre deosebire de precedentul, acest text a fost scris nu pentru un public internațional, ci pentru unul local. Oferă o definiție a României și a românilor formulată, în mod implicit, împotriva

Ungariei şi a ungurilor. Contextul ei era constituit de o creştere a tensiunilor dintre România şi Ungaria, evidentă în scrierile istoricilor din anii '80 şi, probabil, legată de strategiile tot mai divergente ale regimurilor lui Ceauşescu şi Kádár – de o parte sporirea coerciţiei, de cealaltă ascensiunea forţelor economiei de piaţă. Aceste tensiuni au fost însoţite de dovezi ale ataşamentului sporit (al românilor) faţă de ideea de „România" şi faţă de pămîntul contestat al Transilvaniei[57]. Aceste două teme sînt evidente în fragmentul 2:

Patriotismul – o necesitate vitală

O singură Iubire

Copil fiind, ţi se pare că lumea începe şi se sfîrşeşte cu pragul casei în care te-ai născut, cu marginea satului sau oraşului în care ai văzut lumina zilei, cu zarea care ţi-a mărginit privirea pentru întîia oară. Adolescent fiind, ţi se pare că iubirea ta dintîi e singura mare iubire şi adevărată, faţă de care pălesc stelele de pe cer şi nuferii din ape, tot ce-i viu şi muritor, nemuritoare fiind, după gîndul tău de atunci, numai iubirea aceasta a ta, în jurul căreia se învîrtesc toate, pămînturi şi ape. Lucrurile se schimbă pe urmă, intersectîndu-se şi completîndu-se, lumea se vădeşte a fi mai mare şi mai cuprinzătoare, iar iubirile se dovedesc nesfîrşite, deasupra tuturor ridicîndu-se totuşi, din nimic, cînd nici nu-ţi dai seama, o singură şi de nestins iubire – iubirea de patrie, dragostea de ţara ta şi de locurile tale natale şi faţă de neamul din care te tragi, dragostea aceea cuprinzătoare şi copleşitoare nu o dată, care creşte şi se desface în lumină o dată cu creşterea şi limpezirea ta, în lume şi spre lume, intersectîndu-se şi înfrăţindu-se cu iubirea ta dintîi – şi cu toate celelalte – fiindcă numai

cei ce sînt capabili de iubire știu să-și iubească patria și poporul, numai cei buni și generoși, numai cei ce cunosc greutatea vorbei și cutremurul dăruirii pot să se ridice la înălțimea acestui simțămînt adînc și puternic.

Vom vedea, dacă ne vom uita în urmă, că cei mai de seamă fii ai poporului român, cei mai luminați și mai înzestrați, cei mai buni și mai drepți, cei mai cinstiți și mai sinceri, cei mai cutezători – au trecut prin văpaia acestui simțămînt, i s-au dăruit fără nici o reținere, dăruindu-se de fapt țării și poporului din care se trăgeau. Viața și opera lui Eminescu, de pildă, sînt de neconceput în afara acestei dăruiri, în afara acestei -iubiri sfinte, pe care geniul lui a limpezit-o pentru totdeauna, ridicînd-o în lumina nepieritoare a veșniciei, în lumina căreia s-a pulverizat el însuși, fără nici un popas șovăielnic, fără a aștepta chiverniseală sau răsplată de undeva, săvîrșindu-le pe toate ca într-o predestinare care trebuia să se împlinească odată, pentru ca țara aceasta a noastră – România – și limba noastră strămoșească, cultura noastră, în întregime, să capete o nouă și mai profundă conștiință de sine. Patosul care a însoțit viața marelui poet, care a bătut cu piciorul toate ținuturile locuite de români, ca să le audă vorba și să le cunoască aspirațiile și legendele, munca lui uriașă, inestimabilă ca valoare, tot ce a scris și a făcut acest bărbat superb – au stat sub semnul acestei mari și cutremurătoare iubiri, pentru că în cazul lui, unic și exemplar, lucrurile au căpătat o turnură dramatică, dacă nu chiar tragică, atît de adîncă i-a fost arderea, atît de curată, atît de nesovăitoare, atît de totală, încît s-a preschimbat, în cele din urmă, într-o văpaie nepieritoare.

Aceleași lucruri pot fi spuse și despre Bălcescu, despre Iorga, și despre Sadoveanu. Bălcescu, mai ales, nu poate fi pus alături de nimeni altcineva, în afară de

Eminescu, fiindcă şi pe el l-a mistuit aceeaşi văpaie, şi el a pus mai presus de toate, mai presus de satisfacţii şi glorie, dragostea faţă de poporului lui şi faţă de ţara lui, unde ar fi vrut să se stingă, unde n-a apucat să mai vină, pierind în singurătatea străinătăţii, intrînd astfel în nemurire. Ceilalţi doi bărbaţi, Iorga şi Sadoveanu, par mai puţin legendari, fiind mai apropiaţi de noi în vreme. Patosul care le-a însoţit însă viaţa a stat sub acelaşi semn, sub semnul iubirii de ţară şi de popor, pe care le-au slujit amîndoi, după felul şi firea fiecăruia, comună fiindu-le dăruirea. Tumulturile lui Iorga, marile şi genialele lui pîlpîiri temperamentale, activitatea lui de o viaţă, s-au concretizat într-o impresionantă operă istorică – şi literară, totodată – în timp ce dăruirea şi patosul sadovenian, placide în aparenţă – dar numai în aparenţă – s-au concretizat într-o operă literară unică, o adevărată şi uriaşă simfonie a peisajului şi sufletului românesc.

Nu trebuie uitat pe urmă, în afară de pildele acestor bărbaţi de seamă, şi ale altora – de pilda mereu vie şi mereu neştirbită a omului din popor, a poporului însuşi, fiindcă el a fost părintele şi dascălul tuturor, el a suit „golgotele" secolelor, sîngerînd sau scrîşnind, crezînd atît de mult în steaua sa proprie, avînd atît de multă tărie în felul său de a fi – şi frumuseţe, şi sensibilitate, şi inteligenţă, şi voiciune, şi dragoste, şi dor – încît le-a dominat pe toate pînă la urmă: secoli şi vitregii, subjugări şi atîrnări, fiind el însuşi ceea ce au fost bărbaţii lui cei mai de seamă: poporul unei cutremurătoare, profunde şi curate iubiri, cu ajutorul căreia a ieşit în lume, cu „lanţurile" căreia a fost şi este el legat de lume. E un dat şi acesta, e o caracteristică dintre cele mai de preţ, cu semnificaţii mari, pentru că iubirea aceasta a noastră s-a întreţesut cu respectul şi preţuirea

celorlalte popoare, cu respectul şi prețuirea libertății şi a vieții, căpătînd astfel rezonanțe şi valențe nepieritoare.

Iubirea, orice iubire, se înalță şi purifică, iar iubirea de țară, dragostea față de locurile tale natale, față de poporul tău, dă deodată alt sens tuturor lucrurilor, ridicîndu-le pe podiumul tuturor împlinirilor, făcînd din copilul de ieri un bărbat temerar şi lucid, preschimbîndu-l pe adolescent într-un erou, cum s-a întîmplat mereu, cum se va întîmpla şi de acum încolo, cum se cuvine să se întîmple.

România – ochi al pămîntului

România e țara mea natală, e țara mea de visuri, țara mea de dor, căreia aş vrea să-i spun într-un viitor nu prea îndepărtat „Dacia Felix" – într-un viitor la care au visat toți ai noştri, din vechi-străvechi, fiindcă visul nu ți-l poate lua nimeni, poți fi înşelat şi ostracizat, dar de vis şi de gînd nu te poate despuia nimeni – România, țara mea de baştină, e cîntec vechi de fluier şi şoaptă lină de holdă care dă în pîrg, e drumul ce duce spre Țebea şi sclipătul apei din mirifica Deltă, e clinchetul acela depărtat şi aproape uitat al tilincilor care luminează pajiştile munților, cîteodată, seara – e țara cu nume de fată şi cu suflet aprig de aprig bărbat!

România e țara care a plătit cu sudoare şi lacrimi – şi adeseori cu sînge, mult prea adeseori– zile întregi şi ani în şir din zbuciumata istorie, e țara peste care au trecut valuri întregi de foc şi de fum, e țara care şi-a regăsit întotdeauna ființa în propriul său pămînt, în izvoarele din munți, în liniştea poienilor, în perindarea fascinantă a fascinantelor sale peisaje, în judecata sa dreaptă şi cinstită, în virtutea căreia nimeni nu te poate clinti sau nimici, dacă te bizuieşti pe ce-i al tău, dacă te-

ai contopi prin muncă şi luptă cu pămîntul pe care calci!...

România e ţara cu hotare aproape solare, dodoloaţe, cum ar fi zis poetul, neuitatul Blaga, e ţara cu atît de multe frumuseţi, atît de bogată şi atît de bună, atît de darnică şi atît de încrezătoare şi atît de înzestrată, încît nu poţi s-o surprinzi în cuvinte, nu poţi s-o zugrăveşti pe hîrtie în adevărata şi nestinsa sa splendoare, îţi scapă mereu cîte ceva: o frunză care moare, o floare care îşi deschide corola spre ceruri, bubuitul unei furtuni din munţi sau liniştea nesfîrşită a mării, respiraţia adîncă şi abia întrezărită, abia simţită, a cîmpiei din asfinţit, cîntecul lin al plaiurilor dintre Carpaţi şi pragurile răsăritene, trilul de argint al ciocîrliei sau bătaia de ornic neştiut al pămîntului, pe care o înalţă din holde înfiorata prepeliţă!

România e ţara unor bărbaţi de neuitat, e ţara lui Bălcescu, e ţara lui Horea şi Iancu, a lui Mihai Viteazul şi a lui Ştefan cel Mare, e ţara Basarabilor, a lui Gelu şi a Muşatinilor, e ţara care nu s-a lăsat îndoită niciodată, a tăcut şi a răbdat cînd a fost greu – şi cînd n-a fost? – şi-a pus durerea în doine şi nemulţumirea în ziceri aspre, şi-a construit prin baladele sale şi prin legendele sale propriile sale mituri, a aşteptat şi a stăruit, păstrînd neştirbit un gînd vechi şi aproape neştiut, nedefinit aproape – un vis sfînt, de libertate şi de fericire!...

România e o ţară muncitoare şi capabilă, din cale afară de capabilă, cu înclinaţiile cele mai diverse şi mai neaşteptate, şi, chiar dacă a fost adesea şi tristă, în trecutul îndepărtat şi nu prea îndepărtat, motivul a fost că roadele acestei hărnicii i-au fost adesea luate, direct sau indirect, prin obişnuita perfidie grosolană, şi a fost lăsată deseori în lacrimi şi plîns ...

România este țara celei mai adevărate independențe, o țară acum angrenată într-un profund proces de reînnoire, este o țară străbătută de la un capăt la altul de uruitul bărbătesc și puternic al mașinilor; este o țară care adaugă la vechile sale bijuterii altele încă și mai prețioase, o țară care preface apele puternice în curent și lumină electrică, o țară în care focurile ard continuu – la Hunedoara, Galați, Reșița și alte locuri!...

România este țara prieteniei, o țară ospitalieră plină de înțelegere și respect pentru toți, nerăbdătoare să asimileze tot ceea ce este bun și frumos, dorind doar să fie respectată, înțeleasă și apreciată cum se cuvine pentru truda sa!...

România este ochi al pămîntului, un ochi limpede și vigilent, sensibil la cele mai fine nuanțe ale luminii, adînc și vibrant, cu gene fremătoare din foșnitoare spice, cu pleoape melancolice și cu ascunzișuri aspre ale unei aprige cutezanțe, cu limpezimea marilor ape liniștite, cu deschideri nevisate către viitor! ...

România este țara mea natală, țara mea de baștină, pe care o iubesc atît de mult și atît de fervent, încît dacă s-ar întîmpla să mor cine știe unde, într-un loc depărtat și străin, m-aș ridica din nou în picioare și aș umbla pînă aici înapoi, în țara mea, la aceste locuri cunoscute și iubite! Dar să nu vorbim de moarte, acum cînd este mai potrivit ca niciodată să vorbim despre viață, despre cele care au fost și vor rămîne nepieritoare în sufletul acestei țări cu nume de fată și cu apriga fermitate a unui aprig bărbat![58]

Aceste două eseuri, ca și cel precedent, construiesc un individ colectiv alcătuit din fii și bărbați de neuitat, subliniază eroismul și sacrificiul de sine, triumful și victimizarea. Dar ele fac și altceva: acționează în mod explicit asupra sentimentelor.

Fragmentele arată clar cît de central este genul pentru erotizarea națiunii: eroii masculini ard cu înflăcărare pentru o „Românie" feminizată care are pleoape și gene, este „dolofană", are „numele unei fete", și este legată fățiș de primul *amor* adolescentin al unui bărbat. În vreme ce suportul emoțional implicit al solidarității naționale din fragmentul 1 este simpla admirație a eroilor sau, cel mult, loialitatea față de strămoși, dragostea cuvenită dintre tată și fiu – în fragmentul 2 acesta devine un atașament erotic (aproape incestuos) între „România" și „fiii" săi.

Pentru crearea bazei acestui atașament erotic este necesară identificarea a două elemente separate care pot fi unite. În acest text, „România" este divizată în două componente: un container sau recipient (un fel de casă) și lucrul conținut, locuitorii permanenți. Fiecare are conotații de gen și este legat de opoziții suplimentare. Recipientul este feminin și locuitorii masculini, spațiul „României" este feminin, iar ascendența locuitorilor săi (acei „bărbați de neuitat"), care merge departe în timp, este masculină, corpul e feminin, iar sufletul masculin. Altfel spus, spațiul este feminizat și timpul este masculinizat, iar „României" îi este dat un trup de femeie și un suflet de bărbăt („sufletul înflăcărat al unui bărbat înflăcărat"). Patria devine obiectul feminin inactiv al sentimentului, în timp ce subiectul masculin este un subiect activ din punct de vedere istoric, ceea ce reprezintă teme foarte comune în concepțiile moderne despre identitate[59]. Astfel, nu putem spune că acest individ colectiv, „națiunea română", este strict masculin, așa cum reieșea din fragmentul 1: aici este vorba de un principiu activ (masculin) legat intim de un spațiu feminin (pasiv) – un teritoriu – pe care principiul masculin îl va apăra[60].

Feminizarea spațiului merită să fie analizată mai amănunțit. În istoriografia românească, în care victimizarea națională este o temă centrală, această victimizare are adesea o

dimensiune spațială: barbarul încalcă hotarele României, o violează[61], o mutilează. Anexarea de către sovietici a Basarabiei este, în general, numită "raptul Basarabiei", iar anexarea temporară a Transilvaniei de către Ungaria, între 1940 și 1944, este privită ca fiind o mutilare trupească. (La fel, atunci cînd Ungaria a pierdut Transilvania, după 1918, scrierile maghiarilor pomeneau „trupul alb și feciorelnic, dar mutilat și însîngerat" al patriei-mume mult iubite, iar politicienii vorbeau despre un „trup venerat ... sfîșiat și răvășit de barbari"[62].) Cel mai evident motiv pentru a privi acest spațiu violat ca fiind feminin este asocierea (occidentală) a femeii cu trupul și natura, ca în cazul peisajului. Ne putem gîndi la toate acele metafore cu bărbați arînd cu plugul cîmpurile, precum și la imaginile – ubicue în atît de multe opere de artă celebre – de nuduri feminine culcate la pămînt, obiect pasiv al privirii active și al acțiunilor bărbaților, asemenea naturii materiale.

Această asociere, care nu se limitează la cazul de față, realizează două lucruri. În primul rînd, face din chestiunea granițelor teritoriale, atît de disputată în istoria est-europeană a secolelor XIX și XX, un fapt al naturii/al diferenței de gen. Apoi face ca ele să semene pielea trupului femeiesc, fermă dar violabilă, avînd nevoie de protecția înarmată a soldaților, inevitabil bărbați („fii" care își apără „patria-mamă", „mamele" și „iubitele" – acestea în mod convenabil fuzionate). În al doilea rînd, stabilește o structură a implicării emoționale bazată pe diferența de gen, un set de sentimente care să susțină această apărare armată.

Prin urmare, vedem profilîndu-se în fragmentul 2 schema unui set de antinomii familiare în gîndirea occidentală și, mai ales, în romantism:

$$\frac{\text{femeie}}{\text{bărbat}} \sim \frac{\text{iubită}}{\text{iubit}} \sim \frac{\text{trup}}{\text{suflet}} \sim \frac{\text{natură}}{\text{cultură}} \sim \frac{\text{pămînt}}{\text{oameni}} \sim \frac{\text{spațiu}}{\text{timp}} \sim \frac{\text{naștere}}{\text{moarte (creatoare)}}$$

Altfel spus, observăm ceva similar cu valorile unui regim „burghez tradițional" al genului, și această organizare susține o investiție afectivă în națiune, asemenea primei iubiri, dar mai bună decît ea. Dezvăluie oare acest fragment o formă de rezistență (poate nerecunoscută) față de reconfigurarea rolurilor de gen în gospodărie, operată de către socialism prin uzurparea autorității masculine și împuternicirea femeilor, în termeni relativi, ca aliați ai statului? Sau dezvăluie mai degrabă „structura profundă" a unui patriarhat de rang superior, esențial pentru statul-zadruga? Faptul că un text ticsit cu antinomiile precedente poate exista în inima statului-zadruga, scris de unul dintre poeții favoriți ai lui Ceaușescu, arată că oricît de radical ar fi fost socialismul în reorganizarea structurilor și rolurilor din familie la un nivel, la un alt nivel paternalismul său se potrivea perfect cu formele patriarhale care ocupă un loc central în cadrul ideilor naționale ale Occidentului. Ce se va întîmpla cu aceste două niveluri ale organizării genului o dată cu prăbușirea socialismului și cum va fi implicată ideea națională în ceea ce a urmat?

Naționalismul postsocialist și antifeminismul: exemple din Ungaria, Polonia și Croația

O dată cu sfîrșitul socialismului, diferențele anterioare dintre țările Europei de Est s-au accentuat, și totuși, o trăsătură comună neliniștitoare este evidentă în aproape toate: etnonaționalismul tot mai vizibil, conjugat cu politicianismul antifeminist și pro-natalist. În mare parte, acesta se concentrează asupra problemei avortului[6]. Numai în România nu există (pînă acum [1993]) nici o mișcare împotriva avortului, deoarece interzicerea precedentă a avortului i-a făcut pe oameni să-și dea seama prea bine de costurile implicate; dar chiar și în România, Kligman detectează aceeași „retradiționalizare" – întoarcerea la „valori tradiționale", viață de familie

şi religie, locul femeilor fiind, din nou, în casă[64]. În alte părţi, avortul a fost mai mult sau mai puţin accesibil, dar – după cum reiese limpede din lucrări recente – naţionalismul şi opoziţia faţă de avort merg mînă în mînă, împreună cu atacurile asupra poziţiei femeilor în cadrul forţei de muncă şi în viaţa publică[75]. Aşa cum i-a spus un muncitor maghiar antropologului Eva Huseby-Darvas: „situaţia ideală ar fi dacă de acum înainte toate femeile ar putea sta acasă, aşa cum ar trebui să o facă mamele maghiare, şi dacă bărbaţii ar putea din nou să cîştige suficient pentru a-şi întreţine familia”[66].

Legătura este izbitor de evidentă în sloganuri precum „Cei nenăscuţi sînt tot croaţi” şi „Avortul este genocid”[67]. Ea apare de asemenea în disputele politice legate de cele „şaptesprezece milioane de cetăţeni polonezi uterini ucişi”, sau cele „cinci milioane de maghiari” morţi în „holocaustul nostru maghiar”, ucişi de cei treizeci şi cinci de ani de politici liberale ale comuniştilor în privinţa avortului şi de femeile egoiste care au profitat de ele – şi vor în continuare să o facă[68]. În Croaţia, grupuri conservatoare, finanţate de surse private, Biserica Catolică şi organizaţii internaţionale orientate împotriva avortului (*pro-life organisations*) pun în discuţie juridică legea liberală privind avortul, cu argumente conform cărora familia este unitatea fundamentală a unei naţiuni; opoziţia feministă este tratată ca fiind subversivă[69]. Naţionaliştii din Ungaria au ajuns să-i compare pe maghiarii avortaţi cu cei morţi (mult mai puţin numeroşi) în dezastrele militare istorice cele mai rele ale Ungriei (înfrîngerea în faţa turcilor din 1526, bătălia de la Stalingrad din al doilea război mondial) şi să ridice, în oraşul Abasár, un „Monument al Embrionilor” în amintirea acelor unguri sacrificaţi[80]. Ei îi numesc „matricizi” pe cei care susţin avortul de pe poziţii feministe şi le consideră pe femei responsabile pentru „moartea naţiunii”[71].

Cea mai amplă analiză a acestor tendinţe, fundamentată pe informaţii din Ungaria, aparţine Joannei Goven[72]. Discuţia

ei, de o complexitate pe care nu o pot rezuma aici, plasează originea acestei reacţii în felul în care opoziţia faţă de socialism din perioada anterioară anului 1989 întărise rolurile „tradiţionale" din familie, reacţie apoi exagerată pe măsură ce opoziţia prelua conducerea societăţii. Noi mişcări politice anulează avantajele obţinute de femei în socialism şi controlul lor sporit asupra deciziilor privind avortul (în această privinţă România este o excepţie). Altfel spus, uzurparea de către statul-zadruga a autorităţii familial-patriarhale este acum înlocuită de politici şi atitudini îndreptate spre recuperarea acelei autorităţi pentru bărbaţi în familiile nucleare. Aceste politici implică „reprezentarea negativă" (*othering*) a femeilor ca fiind aliaţi ai comuniştilor[73]. Deoarece comunismul s-a dovedit a fi duşmanul atît al naturii, încercînd să-i facă pe oameni să fie ceea ce era „contrar naturii" lor posesive şi esenţial construite de gen, cît şi al naţiunii, pe care aproape au exterminat-o permiţînd natalităţii să scadă, femeile care au devenit aliaţii săi (sau cel puţin femeile carieriste, feministe) trebuie, prin urmare, să fie deopotrivă duşmani ai naţiunii. Astfel, o politică naţionalistă îşi propune acum să dea o formă nouă naţiunii, opusă „grijii materne" debilitante a socialismului. Acest lucru implică încă o reconfigurare a familiei, femeile fiind silite să se întoarcă la rolurile de educatoare şi îngrijitoare, fireşti pentru sexul lor, în timpe ce bărbaţilor le este restituită autoritatea lor „naturală" în familie.

Goven oferă un material uimitor pentru a ilustra acest lucru. Ea citează texte politice care vorbesc despre necesitatea ca bărbaţii maghiari să redevină bărbaţi adevăraţi din nevolnicii în care îi transformase socialismul; dacă vor face acest lucru, femeile, în mod reflex, vor dori să redevină subordonatele lor [74]. Numeroase scrieri exprimă îngrijorarea sau dezacordul faţă de „matriarhatul" care devenise prea obişnuit în Ungaria[75]. Ele susţin că acţiunile "materne" ale socialismului i-au făcut pe bărbaţi să fie slabi şi lipsiţi de

autoritate. Pentru a schimba acest lucru, familiei trebuie să îi fie restituită autonomia, iar taților autoritatea: mamele ar trebui să depindă nu de societate, ci de soții lor[76]. Esențialismul este prezent peste tot în aceste scrieri, accentul fiind pus pe „diferențele naturale" care fac ca femeile să fie potrivite pentru treburile gospodăreşti. Chiar şi mai importante sînt textele care condamnă „agresivitatea" (în special sexuală) pe care socialismul a încurajat-o la femei, şi, mai presus de toate, agresivitatea lor distructivă din cadrul familiei; femeile, se lamentează aceste texte, au încetat să mai fie afectuoase şi înțelegătoare[77]. După părerea mea, aceste reprezentări confirmă încă o dată că aici este vorba tocmai de rolurile materne şi emoționale ale femeilor, slăbite de faptul că socialismul şi le asumase cu scopul ca femeile să poată munci.

Astfel, informațiile furnizate de Goven sugerează că pluralismul politic şi reinstaurarea capitalismului în Ungaria sînt legate de reimpunerea anumitor norme ale familiei „burgheze". Acest lucru este cu atît mai necesar, cu cît funcțiile de protecție socială ale statului socialist sînt pe rînd eliminate: nu mai sînt destui bani pentru toate acele creşe şi grădinițe, pentru lungi concedii de maternitate şi alocații pentru familii – într-un cuvînt, pentru reproducerea socializată. Creşterea copiilor trebuie să cadă din nou în sarcina femeilor şi politica trebuie să ajute la acest lucru prin domolirea tuturor acelor mame şi neveste maghiare agresive, atît de neglijente în privința datoriei lor față de națiune[78]. Iată-o, de exemplu, pe Kata Beke, ministru al învățămîntului din Ungaria, în guvernul FDU din 1990: „În bogatul tezaur de exemple istorice ... modelul european de căsătorie s-a dovedit a fi cel mai viguros şi mai plin de succes. Deoarece corespunde naturii bisexuate a umanității, setului de diferențe complementare ascunse în genele noastre. Pentru că doar aici [în Europa] poate o nouă generație să crească într-o lume normală – adică bisexuată"[79]. Numai dacă este restaurată polaritatea sexelor, afirmă grupuri politice

din tot spectrul puterii, Ungaria va redeveni o societate sănătoasă.

Există dovezi că, deşi multe femei doresc să continue să lucreze, multe altele sînt nerăbdătoare ca această restaurare să se înfăptuiască şi nu regretă pierderea rolului în forța de muncă şi a statutului lor în viața politică. Pentru ele, munca a fost o necesitate, nu ceva pe care să şi-l fi dorit; activismul de partid era pentru unele un chin pe care trebuiseră să-l suporte, fiindcă partidul insista să-şi demonstreze egalitarismul cu „cifre". Pentru multe, casa fusese întotdeauna un refugiu în fața statului opresor: ar fi mulțumite să se întoarcă acasă acum, dacă soții lor ar putea cîştiga proverbialul salariu de familie. Multe femei au văzut într-adevăr socialismul ca fiind contrar naturii, fiindcă trata în mod egal cele două sexe, despre care ele cred că sînt, prin natura" lor, total diferite[80]. Multe văd sfîrşitul socialismului ca fiind, în mod necesar, o restaurare a ordinii fireşti a lucrurilor, în care caracterul de esență al genului şi rolul natural al maternității au o importanță crucială[91]. Mai ales problema avortului le-a mobilizat pe cîteva dintre ele ca să apere ceea ce au ajuns să considere că este un drept.

Dacă luăm în seamă exemplul Ungariei, Europa răsăriteană postsocialistă dezvăluie cît de strînse erau legăturile „socialismului" şi „capitalismului" cu organizări specifice – şi variabile – ale genului; iar acestea, la rîndul lor, sînt strîns legate de ideea națională. Sfîrşitul socialismului înseamnă sfîrşitul unui stat care îşi asuma importante costuri ale reproducerii biologice şi sociale, în loc să le lase pe cele mai multe dintre ele pe seama gospodăriilor individuale, aşa cum au făcut sistemele capitaliste. Dacă, aşa cum susțin unii cercetători, regimul de gen în gospodăria capitalistă reduce costurile muncii pentru capital prin definirea anumitor sarcini gospodăreşti necesare ca fiind non-muncă, deci neplătite, atunci economiile Europei răsăritene postsocialiste vor fi

viabile doar printr-o ieftinire comparabilă a forței de muncă[84]. Astfel, sfîrşitul socialismului înseamnă a face din nou invizibile, feminizîndu-le şi reintroducîndu-le în gospodării, acele sarcini care devin prea costisitoare cînd sînt asumate de către stat, făcîndu-le astfel vizibile. Principala alternativă pe care femeile din Europa de Est ar putea-o anticipa este dependentă de ceea ce s-a întîmplat în economiile mai avansate: transformarea sarcinilor gospodăreşti în servicii (îngrijirea copiilor şi a bătrînilor, curățenia, pregătirea meselor etc.) pentru care un cuplu ce munceşte plăteşte un preț mai apropiat de costul real decît cel plătit atunci cînd acestea sînt „treburi gospodăreşti". Totuşi, pînă cînd economia de mărfuri va deveni la fel de răspîndită în Europa răsăriteană pe cît este acum în lumea dezvoltată, Europa de Est postsocialistă se va întoarce la economia domestică, bazată pe munca gospodinelor, care a fost depăşită, cel puțin parțial, atît de socialism, cît şi de capitalismul avansat.

Un mijloc crucial pentru această întoarcere va fi noua politică democratică, care se dovedeşte a fi „misogină"[85] – din motive foarte diferite de la o zonă la alta. Pe locul întîi, după cum arată informațiile din Ungaria aduse de Goven, se află de etnonaționalismul. Nu e greu să ne dăm seama de ce. Formele politice apărute după 1989 au fost legitimate prin „anti-comunism": fiind contrariul a ceea ce au făcut comuniştii. Deoarece partidele comuniste din întreg răsăritul Europei s-au aliniat public în mare parte la politica internaționalistă sovietică, sentimentul național a devenit o formă de anti-comunism. Această aură a rezistenței din jurul naționalismului face din acesta un mijloc evident de răsturnare a răului făcut de comunişti națiunii pe care o suprimaseră. În măsura în care se consideră că femeile au obținut beneficii de la socialism sau au avut statul socialist ca aliat, feminismul devine „socialist" şi poate fi atacat ca fiind antinațional. Firele separate se unesc, după cum am arătat, în chestiunea avortului, care-şi datorează

în parte importanța unui simbol vital al căderii socialismului: ideea renașterii națiunii. Națiunea nu se poate renaște dacă fetii – și, împreună cu ei, națiunea – sînt condamnați la moarte[84]. Națiunea nu se poate reîntoarce la sănătate dacă femeile sale refuză să poarte și să crească „cetățenii săi uterini". Recuperarea națiunii din socialism necesită astfel un nou patriarhat, instituit printr-o nouă politică democratică care slujește ideii naționale.

Una din multele ironii de aici este faptul că politicienii occidentali, obișnuiți să considere naționalismul, cu ale sale patimi „tribale" iraționale, ca nefiind în pas cu economia politică occidentală modernă, constată deodată că naționaliștii locali sînt cei mai buni promotori ai valorilor anti-comuniste, occidentalizatoare, pe care ei speră să le încurajeze. Liberalismul occidental a considerat întotdeauna etnonaționalismul suspect, pentru că restrînge „demosul" participării democratice la membrii unui popor ales, excluzîndu-i pe „ceilalți" etnici de la cetățenia deplină. Această provocare la adresa noțiunii de cetățenie universală, pe care teoria politică liberală ar situa-o în inima politicilor democratice, se află acum în centrul „democrației" est-europene. În timp ce „tranziția de la socialism" se află în plină desfășurare, cercetătorii ar trebui să acorde atenție în special felului în care politicile naționaliste integrează genul, formelor alternative de imaginar național și promotorilor lor, precum și modului în care politicile din jurul unor chestiuni precum avortul vor produce forme distincte de democrație și capitalism, în care națiunea și genul vor fi împletite novator.

NOTE

1. Pentru modul în care folosesc cuvîntul „socialism", vezi cap. 1, n. 2.
2. Datorez lui Mary Poovey această formulare.
3. R. W. Connell, „The State, Gender, and Sexual Politics", *Theory and Society*, 19 (1990): 523-26.
4. Datorez această observație lui Mary Poovey. Vezi și Eve Kosowsky Sedgwick, „Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde", în *Nationalisms and Sexualities*, Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, Patricia Yaeger (ed.) (New York, Routledge, 1992), p. 239.
5. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), p. 18-20.
6. De exemplu, următoarea formulare: „Muncitori de naționalitate română, ungară, germană și de alte naționalități constituie marea familie a României socialiste" (dintr-un articol intitulat semnificativ „Națiunea socialistă", în *Documente ale Partidului Comunist Român: Culegere sintetică* (București, Ed. Politică, 1972), p. 106. Mulțumesc lui Gail Kligman pentru această referință.
7. Vezi, de exemplu, introducerea la Nira Yuval-Davis și Floya Anthias, *Woman – Nation – State* (New York, St. Martin's, 1989).
8. Acest lucru este bine ilustrat în George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison, University of Wisconsin Press, 1985). Vezi și John Higham, „Indian Princess and Roman Goddess: The First Female Symbols of America", *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 100 (1990): 45-79.
9. Vezi, de exemplu, Ann L. Stoler, „Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures", *American Ethnologist*, 16 (1989): 634-60; v. și Partha Chatterjee, „Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India", *American Ethnologist*, 16 (1989): 622-33. Un exemplificare minunată a acestui lucru este celebrul roman al lui E. M. Forster, *A Passage to India*.

10. Vezi şi Katherine Verdery, „Theorizing Socialism: A prologue to the «Transition»", *American Ethnologist*, 18 (1991): 419-39 şi *Compromis şi rezistenţă* (ed. cit), capitolul 2.
11. Vezi, printre altele, Irene Dolling, „«We Now Live from Day to Day, Because Nothing Is Certain Anymore»: On Changes in the Daily Lives of Women in the New «Länder»" (manuscris dactilografiat, nepublicat, 1991); Joanna Goven, „Gender Politics in Hungary: Autonomy and Anti-Feminism", în *Gender Politics and Post-Communism: Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*, ed. Nanette Funk şi Magda Mueller (New York, Routledge, 1993), p. 224-40 şi *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism: State, Society, and the Anti-Politics of Anti-Feminism, 1949-1990* (teză de doctorat, University of California, Berkeley, 1993); A. Heitlinger, *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia* (Londra, Macmillan, 1979); Gail Kligman, *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988), tradusă sub titlul *Nunta mortului: ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania* (Iaşi, Editura Polirom, 1998), „Women and the State: Ceauşescu's Pro-Natalist Policies", studiu pregătit pentru un simpozion Wenner Gren asupra politicii reproducerii, Brazilia, 1991, şi „The Politics of Reproduction in Ceauşescu's Romania: A Case Study in Political Culture", *East European Politics and Societies*, 6 (1992): 364-418; Maxine Molyneux, „The «Woman Question» in the Age of Perestroika", în *After the Fall*, ed. Robin Blackburn (Londra, Verso, 1991), p. 47-77 şi Dorothy Rosenberg, „Shock Therapy: GDR Women in Transition from a Socialist Welfare State to a Social Market Economy", *Signs*, 17 (1991): 129-51.
12. Vezi George Konrád şi Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979), p. 47-52.
13. Citat în Mikhail Geller şi A. M. Nekrich, *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present* (New York, Summit Books, 1986).
14. Acesta este termenul folosit pentru a se face referire la forme de familie mare, extinsă pe linie patrilineară, din Balcani, conţinînd

cel puțin trei generații, dar și mai mulți frați cu familiile lor. Pentru discutarea chestiunii dacă aceste forme au existat vreodată cu adevărat, vezi Maria Todorova, *Balkan Family Structure and the European Pattern: Demographic Developments in Ottoman Bulgaria* (Washington, D.C., American University Press, 1993).

15. O discuție cu Lauren Sobel, care mi-a arătat că în argumentarea mea părea să existe o curioasă „dublare" a familiei, m-a ajutat să ajung la această formulare.
16. Acest capitol suferă din pricina faptului că mi-a fost inaccesibilă o relatare istorică bună a configurațiilor familiei/genului în societățile est-europene anterioare anului 1945 (cu excepția lucrării Marthei Lampland, „Family Portraits: Gendered Images of the Nation in Nineteenth-Century Hungary", *East European Politics and Societies*, 8 [1994]: 287-316). Prin urmare, nu pot spune în ce măsură tiparele perioadei socialiste continuă sau se îndepărtează de o situație anterioară și trebuie să revin la generalizările privind formele familiei „burgheze".
17. Vezi Kligman, „The Politics of Reproduction in Ceaușescu's Romania", cea mai bună sursă asupra problemei pro-natalismului românesc și în general asupra chestiunilor de gen din România.
18. Ibid., p. 374, n. 24. Kligman relatează, de asemenea, un banc în care bătrînii au ajuns să fie numiți „șoimii piețelor".
19. *Decizie a sesiunii plenare a Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 18-19 iunie 1973 (broșură).
20. Kligman, „The Politics of Reproduction in Ceaușescu's Romania", p. 386-95, discută pe larg modul în care erau recrutați medicii în serviciul de supraveghere a natalității.
21. Citat în Charlotte Hord, Henry P. David, France Donnay și Merrill Wolf, „Reproductive Health in Romania: Reversing the Ceaușescu Legacy", *IPAS Reports*, 22 (iulie-august 1991): 232. Citatul continuă, „A da naștere este o datorie patriotică.... Cei care refuză să aibă copii sînt dezertori".
22. Rosenberg, „Shock Therapy", p. 147.
23. Julia Szalai, „Some Aspects of the Changing Situation of Women in Hungary", *Signs*, 17 (1991): 161.
24. Pentru o excelentă descriere a „omogenizării" genului, vezi Joanna Goven, *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism*, cap. 2. Vezi și Kligman, „The Politics of Reproduction in Ceaușescu's

Romania", p. 366-69. Pentru o discuție despre omogenizare în legătură cu grupurile etnice, vezi, de exemplu, Michael Stewart, „Gypsies, the Work Ethic, and Hungarian Socialism", în *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ed. C. M. Hann (Londra, Routledge, 1993), p. 187-203.

25. Mai ales esența nesocializabilă a naşterilor. Kligman, în „The Politics of Reproduction in Ceauşescu's Romania", discută această trăsătură în amănunt; de asemenea, ea descrie (p. 377) diferitele titluri onorifice oficiale acordate femeilor care năşteau şi creşteau mulți copii (Eroină a Muncii Socialiste etc.).
26. Vezi *Scînteia*, 8 martie 1986, articolele de la pagina 3.
27. Vezi, de exemplu, articolele de la p. 2 din *Scînteia*, 8 martie 1986.
28. Ágnes Horváth şi Árpád Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power: The Case of Hungary* (New York, Routledge, 1992), mai ales p. 54-56, 137-38.
29. Kligman, „Women and the State", p. 5.
30. Nicolae Ceauşescu, Cuvîntare la Conferința Națională a Femeilor, 7-8 martie 1985, *Femeia*, 38 (1985): 5-7.
31. Un exemplu izbitor în această privință este filmul lui Andrzej Wajda, *Omul de Marmură*.
32. Susan Gal, „Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary", *East European Politics and Societies*, 8 (1994): 266-67. Informații mai detaliate se găsesc în Goven, *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism*, cap. 5.
33. Szalai, „Some Aspects of the Changing Situation of Women in Hungary", p. 155.
34. Printre motivele acestei orientări politice s-a numărat dorința lui Ceauşescu de a conduce o țară mare, iar nevoile unei economii sărace în capital făceau obligatorii strategiile muncii intensive. Din 1966 pînă în 1989, România a fost singura țară est-europeană în care avortul *nu* era uşor accesibil.
35. Victor Crăciun, „Chipul luminos al mamei, un mare model al literaturii române", *Scînteia*, 20 februarie 1986. (Acest lucru este spus în principalul cotidian al partidului.)
36. *Decizie a sesiunii plenare a Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 18-19 iunie 1973 (broşură), p. 27-30.
37. Vezi, de exemplu, telegrama adresată lui Nicolae Ceauşescu de către participanții la Conferința Națională a Femeilor, 7-8 martie 1985, în *Femeia*, 38 (1985): 8-9.

38. Articolul a fost semnat de Silviu Achim, *Scînteia*, 18 septembrie 1986: 4.
39. Observația despre patriarhat aparține lui Gail Kligman. Remarc, totuși, că acest istoric se află într-o bună companie: Hegel se pare că a spus, „Cel care nu este tată, nu este bărbat" – citat în Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Women: Italy, 1922-1945* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1992), p. 43.
40. Am discutat cîteva dintre motivele pentru acest lucru în *Compromis și rezistență*, cap. 3.
41. Se făceau uneori glume că românii sînt singurul popor care se bucură să pretindă că provine din omul de Neanderthal, ale cărui rămășițe au fost găsite în pămîntul „românesc".
42. Kligman, *Nunta mortului...*, ed. cit.
43. Nivelul scăzut de investiții industriale din Maramureș poate să fi fost parțial motivat de dorința de a păstra această fortăreață a „tradiției" țărănești ca argument istoric. Baza agricolă fiind insuficientă pentru a asigura populației cele necesare, mulți bărbați din regiune migrau ca muncitori agricoli sau pentru alte tipuri de muncă, lăsîndu-și femeile să lucreze la ferme și să perpetueze cultura locală.
44. Kligman, *op. cit.*, p. 190.
45. Acest rezultat este similar aceluia analizat de Jane Collier pentru Andaluzia contemporană, dar mecanismele care îl produc sînt oarecum diferite. Vezi lucrarea ei *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village* (Princeton, Princeton University Press, 1997).
46. Cea mai importantă parte din istoria națională se ocupă de dovezile continuității de pe vremea dacilor. Nu reiau aici aceste argumente.
47. Acest text (cu originalul în engleză) a fost parte a unui supliment special de reclamă, imens, pe 8 pagini, publicat în *London Times* (și pentru care cîți bani s-au cheltuit?) de către guvernul român, în 1972. Începea cu o imensă fotografie a lui Ceaușescu și un citat al său. Alte articole prezentau schimbarea socială și economică din România, umanismul românesc, valorile și realizările culturale românești, învățămîntul, poezia populară și participarea României „la schimbul internațional al valorilor culturale". Extrasul pe care

îl prezint a făcut parte, prin urmare, dintr-o încercare concertată de autodefinire față de străini. Este, cu toate acestea foarte asemănător – prin accentele sale – cu cuvîntările lui Ceaușescu destinate consumului intern. Vezi, de exemplu, Nicolae Ceaușescu, *Istoria poporului român: culegere de texte* (București, Ed. Militară, 1983), deși persoana care apare drept autor este un critic literar care se considera un oponent al regimului (și neagă că ar fi scris textul). Am eliminat porțiuni substanțiale, marcate cu elipse.

48. Atribuit lui Adrian Marino, „Great Figures in the History of Romanian Genius”, *London Times*, supliment special de reclamă, 29 decembrie 1972.
49. Preiau această expresie de la Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison, University of Wisconsin Press, 1988).
50. De exemplu, în cadrul cuvîntării sale de la Conferința Națională a Femeilor din 1985, Ceaușescu s-a referit la „cei mai buni fii și fiice ai patriei”. De obicei se referea numai la „fii”. În timp ce pronatalismul s-a intensificat în anii '80 (la un deceniu după ce a fost scris articolul citat mai sus), uneori devenea, probabil, o necesitate aducerea în istorie a femeilor – de obicei, prin exemple de femei cu mulți copii. Vezi, de exemplu, *Scînteia*, 18 septembrie 1986, p. 4.
51. Mosse, *Nationalism and Sexuality*, ed. cit.
52. Îi sînt recunoscătoare lui Emily Martin pentru interpretarea semnificației morții și a vieții veșnice ca produse ale acestor bărbați români eroici.
53. Vezi Carole Pateman, „The Fraternal Social Contract”, în *Civil Society and the State*, ed. John Keane (Londra, Verso, 1988), p. 114. Subliniere în original.
54. Connell, „The State, Gender, and Sexual Politics”, p. 526.
55. Cercetătorii naționalismului nu au dat (poate cu excepția sociopsihologilor) atenție modului în care identitatea subiecților este creată ca *națională*, așa cum din perspectivă feministă s-a dat atenție modului în care identitatea este creată ca una de *gen*. O încercare deosebit de interesantă se găsește în lucrarea lui John Borneman despre naționalitate în cele două Germanii, pe care, în lipsa spațiului, nu o pot discuta în întregime. El sugerează că esențial pentru „practica apartenenței naționale” este un paralelism

între structurile narative ale vieților trăite de indivizi și parametrii externi care le conturează, comparate cu „viața" națiunii prezentată în manualele de istorie națională. O istorie națională, deci, prezintă o narațiune cu care oamenii se identifică mai mult sau mai puțin, potrivit cu viețile pe care ei au putut să le trăiască. Vezi John Borneman, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

56. În română, care este o limbă cu gen gramatical, cu acord adjectival obligatoriu, modul în care este reprezentat genul în acest text devine și mai interesant. Numele țării, „România", este feminin, așa cum sînt toate adjectivele legate de acest substantiv. Acest lucru contribuie la o tentă și mai „feminină" a textului original decît pot reda eu în traducere.

Printre alte cuvinte care se referă la România sau la „națiune" se află cele două substantive feminine *țară* și *patrie*. Cuvintele cele mai obișnuite pentru „oameni", în sens etnic, sînt *popor* (de la latinescul *populus*) și *neam*, de la o rădăcină fino-ugrică sau turcă, semnificînd „familie/trib/clan" – prin urmare, un termen fundamental pentru relațiile de rudenie. Ambele sînt substantive de gen neutru.

Ca în engleză, substantivele și pronumele colective sau generice din română au formă masculină. Astfel, un apel la toate persoanele de naționalitate română va folosi froma de masculin plural: *românii*; într-o discuție despre caracterul național al persoanei de naționalitate română se va folosi forma de masculin singular *românul*, ca în „Românul e adaptabil, gregar, vesel, și curajos [spre deosebire de ungur, care e rigid și războinic etc.]". O dată, într-o discuție cu doi istorici, un bărbat și o femeie, am făcut observația că toată literatura pe care o citisem despre „caracterul național" mi-a relevat o persoană română de gen gramatical masculin; interlocutorul meu masculin nu a găsit nimic extraordinar în acest lucru, iar femeia a fost uimită.

57. Că partea maghiară nu a fost imună față de astfel de teme este evident în răspunsul viguros dat cărții lui Lăncrănjan de către György Szaraz, un „poet de curte" al ministrului maghiar al culturii din Ungaria, Aczel.

58. Din Ion Lăncrănjan, *Cuvînt despre Transilvania* (București, Ed. Sport-Turism, 1982), p. 69-71, 81-84.

59. Vezi Mosse, *Nationalism and Sexuality*, cap. 6. În secolul al XIX-lea, „România" a fost adesea întruchipată de o femeie adormită care este deşteptată (imagine a eforturilor românilor de a se elibera de sub stăpînirea maghiarilor şi a turcilor).
60. Vezi discuţia mea despre naţiune şi gen din prima parte a acestui capitol.
61. Poate că aceste observaţii aruncă mai multă lumină asupra problemei violării femeilor din teritoriile contestate ale fostei Iugoslavii.
62. Eva Huseby-Darvas, „«Feminism, the Murder of Mothers»: Neo-Natalist Reconstruction of Gender in Hungary", în *Women out of Place: The Gender of Agency, the Race of Nationality*, ed. Brackette F. Williams (New York, Routledge, 1996).
63. Nu am informaţii suficiente despre cazul cehilor şi slovacilor, pentru a spune dacă sînt o excepţie în ce priveşte această afirmaţie.
64. Kligman, „The Politics of Reproduction in Ceauşescu's Romania", p. 400. La această dată (mai 1993), Parlamentul român discuta o lege care să reintroducă taxa pe celibat pentru persoanele care nu aveau copii şi să reducă durata concediilor de maternitate.
65. Vezi Gal, „Gender in the Post-Socialist Transition", Goven, „Gender Politics in Hungary" şi Huseby-Darvas, „Feminism, the Murder of Mothers" despre Ungaria; Ewa Hauser, Barbara Heyns şi Jane Mansbridge, „Feminism in the Interstices of Politics and Culture: Poland in Transition", în Funk şi Mueller, *Gender Politics and Post-Communism*, p. 257-73, despre Polonia; şi Olga Supek, „The Unborn Are Also Croats", studiu prezentat la întîlnirea anuală din 1991, organizată de American Anthropological Association, Chicago, despre Croaţia.
66. Huseby-Darvas, „Feminism, the Murder of Mothers", p. 161.
67. Supek, „The Unborn Are Also Croats" şi Hauser et al., „Feminism in the Interstices of Politics and Culture" (în care este relatat şi contra-sloganul feminiştilor polonezi: „Onania este genocid", p. 259).
68. Hauser et al., „Feminism in the Interstices of Politics and Culture", p. 4 şi Huseby-Darvas, „Feminism, the Murder of Mothers", p. 170.
69. Supek, „The Unborn Are Also Croats", p. 2-4.

70. Gal, „Gender in the Post-Socialist Transition", p. 7 și Huseby-Darvas, „Feminism, the Murder of Mothers", p. 5.
71. Huseby-Darvas, „Feminism, the Murder of Mothers", p. 171.
72. Goven, „Gender Politics in Hungary".
73. Goven (ibid., p. 232) citează următoarea afirmație dintr-un articol luat dintr-o revistă-magazin: „Societatea [adică socialismul] eliberează femeia din lanțurile familiei, îi dă independență economică, o scutește de multe din poverile creșterii copiilor și îi cere în schimb să se alieze în încercarea de a zdrobi încăpățînarea bărbaților. Femeile își asumă ceea ce le revine în această alianță cu obișnuitele lor stări de spirit violente și cu agresivitate".
74. Ibid., p. 230.
75. Gal, „Gender in the Post-Socialist Transition", p. 270.
76. Goven, „Gender Politics in Hungary", p. 234.
77. Ibid., p. 227-28, 230-31, 236-37.
78. Goven interpretează reacția violentă împotriva femeilor „agresive" ca fiind legată de particularitățile legilor divorțului din Ungaria. Deși nu am nici un motiv să pun sub semnul întrebării analiza ei, eu aș privi legile divorțului ca fiind locul în care aceste reacții problematice față de rolurile de gen reconfigurate se întîmplă să se fi fixat în acea țară, dar apoi m-aș uita la alte locuri, în alte părți, în care se întîmplă același lucru. Nu am fost atentă la comentarii despre „agresivitatea" femeilor din România, dar nu aș fi surprinsă să o găsesc, tocmai ca mod de împotrivire față de intervenția „nefirească" a socialismului în rolurile familiale cuvenite.
79. Citat în Goven, „Gender Politics in Hungary", p. 229.
80. Vezi, de exemplu, Fran Markowitz, „Striving for Femininity: Soviet Unfeminism", studiu prezentat la întîlnirea anuală din 1991, organizată de American Anthropological Association, Chicago, p. 7.
81. Rosenberg observă că la alegerile din martie 1990, 46% dintre femeile est-germane au votat pentru un partid care se opunea avortului, existenței creșelor și echivalentului acțiunii afirmative („Shock Therapy", p. 146).
82. Vezi, de exemplu, Immanuel Wallerstein, „Household Structures and Labour-Force Formation in the Capitalist World-Economy", în Etienne Balibar și Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class:*

Ambiguous Identities (New York, Verso, 1991), p. 107-12. Cum arată Folbre, caracterul „neproductiv" al muncii gospodărești a fost un element dezvoltat în secolul al XIX-lea (Nancy Folbre, „The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought", *Signs*, 16 [1991]: 463-84).

83. În fosta RDG, impulsul a venit strict din unificarea cu Germania Federală, căci acolo nivelul protecției sociale era mai scăzut și legile privind avortul erau mai stringente. În Polonia și Croația, impulsul a venit mai ales de la Biserica catolică, renăscută și din necesitatea (în Polonia) de a răsplăti Biserica pentru sprijinul său anterior pentru Solidaritatea. În Ungaria, forțele active sînt mai greu de identificat, deși este de netăgăduit faptul că Ungaria este mai departe decât toate celelalte țări est-europene pe drumul spre capitalism.
84. Datorez această observație lui Brackette Williams.

Capitolul 4

NAȚIONALISM ȘI SENTIMENT NAȚIONAL ÎN ROMÂNIA POSTSOCIALISTĂ*

Pentru cei din Occident, un fenomen neașteptat care a însoțit căderea comunismului a fost brusca apariție a mișcărilor naționale și a sentimentelor naționale. Nu eram singurii surprinși: încă și mai uimiți au fost liderii de partid, convinși cumva de propria lor propagandă că partidul rezolvase așa-zisa chestiune națională. Că acest lucru era departe de adevăr s-a văzut limpede în întreaga regiune, de la separatismul din Slovenia, Croația, Slovacia, din republicile baltice și din alte republici sovietice, la vărsările de sînge dintre români și ungurii din România, dintre bulgari și turcii din Bulgaria; la atacarea fizică a rromilor din Cehoslovacia, Ungaria, România, Polonia și Bulgaria; la anti-semitismul larg răspîndit – chiar și în țări ca Polonia, unde, practic, nu există evrei. Din nici o țară nu au lipsit conflictele naționale. De ce?

Cea mai obișnuită explicație dată de ziariștii și politicienii americani a fost că sfîrșitul comunismului[1] a declanșat

---

* Prima versiune a acestui capitol a fost prezentată, în februarie 1992, în cadrul Lewis Henry Morgan Lectures, University of Rochester. L-am mai prezentat la George Washington University și, de asemenea, la Duke University. Sînt recunoscătoare pentru sugestiile din partea organizatorilor și a auditorilor cu aceste ocazii și, deopotrivă, următoarelor persoane, pentru comentarii asupra unor forme anterioare: John Borneman, Jozsef Borocz, Gerald Creed, Susan Gal, Ashraf Ghani, Ewa Hauser, Robert Hayden, Gail Kligman, Melvin Kohn, și Andrew Lass. Exemplele date sînt din literatura secundară despre Europa de Est și din cercetarea etnografică, atît înainte de, cît și imediat după 1989. Retipărită din *Slavic Review*, 52 (1993), cu permisiunea dată de American Association for the Advancement of Slavic Studies.

valuri de ură străveche pe care conducerea de partid o suprimase. Într-adevăr, atît de insistentă a fost teoria urii străvechi, încît explicații alternative au fost eliminate[2]. Ea s-a combinat cu o aparentă viziune a perioadei socialiste ca aberație în toate privințele, al cărei sfîrşit a repus în drepturi activitatea obişnuită, o ordine mai normală a patimilor „tribale iraționale", într-o parte a lumii de mult timp privită ca fiind înapoiată. Deoarece afirmarea distanței temporale, de exemplu numind ceva „străvechi", este un mijloc clasic de a stabili că lucrul astfel numit este inferior[3], aceasta şi imaginile „tribalismului" şi ale „iraționalității" fac explicația imediat suspectă de a fi ideologie, nu analiză[4].

În acest capitol ofer mai multe alternative la explicația prin „ura străveche" pentru naționalism şi sentiment național în Europa răsăriteană postsocialistă. Sugerez că este o greşeală să considerăm că socialismul a „suprimat" conflictul național şi să înțelegem conflictele din anii '90 fără să luăm în seamă efectele dezmembrării socialismului. Deşi istoria a jucat într-adevăr un rol extrem de important, prefer să accentuez modul în care organizarea socialismului a dezvoltat conştiința națională şi modul în care aspecte ale presupusei deschideri spre democrație şi economie de piață au agravat-o. Discuția mea nu prezintă o explicație unificată, ci include mai multe explicații, căci naționalismul din regiune are multe cauze, de la cele macrosociale şi pînă la chestiuni de identitate personală. Este, cu alte cuvinte, supradeterminat, şi cauzele relevante variază de la o țară la alta. Pe unele dintre acestea le tratez fugitiv, mai ales pe cele deja discutate în literatura altor domenii, astfel încît să mă pot concentra mai mult asupra celor puse în lumină de către antropologie. Deşi majoritatea exemplelor sînt din România, pe parcurs voi aduce în discuție şi alte țări din regiune.

Doresc să încep prin a recapitula ceea ce înțeleg prin „națiune" şi „naționalism", lucru discutat deja în capitolul 3. „Națiunea" este un nume pentru relația care leagă un stat (real

sau potențial) de indivizii săi[5]. Din punct de vedere istoric, ideea de „națiune” a însemnat o relație de cel puțin două feluri: în primul rînd, o relație cetățenească, în care națiunea este suveranul colectiv emanînd din participarea politică comună; în al doilea rînd, o relație cunoscută sub numele de etnicitate, în care națiunea îi cuprinde pe toți aceia despre care se presupune că au în comun o limbă, o istorie sau o mai largă identitate „culturală”[6]. Semnificația „cetățenească” a națiunii pare că își are originea în centrele democrației liberale, unde doar uneori coexistă (ca, de exemplu, în Franța) cu semnificația „etnică” a națiunii. Cea din urmă este semnificația cea mai obișnuită în Europa de Est și este cea de obicei asociată cu „naționalismul” – prin care înțeleg invocarea unei pretinse identități lingvistice sau culturale pentru scopuri politice și sentimentul care răspunde unei astfel de invocări.

Deoarece *nici* un stat nu este uniform din punct de vedere etnic, cele două semnificații sînt potențial contradictorii: în cadrul granițelor unui stat, numărul de cetățeni potențiali depășește de obicei numărul de membri ai oricărei națiuni etnice (deși acest lucru nu implică neapărat ca toți cetățenii potențiali să fie recunoscuți ca atare). Prin urmare, felul în care o țară anume definește relația dintre „națiunea etnică” și „cetățenie” afectează profund forma sa de democrație. Naționalismul are consecințe majore pentru perspectivele democratice din Europa răsăriteană, deoarece unele grupuri folosesc în mod tactic un naționalism care ar priva un mare număr de oameni de dreptri cetățenești și protecție politică. Acest naționalism tactic care operează prin *ex*cludere, poate opera și prin *in*cludere, dacă urmărește să-i includă pe membrii națiunii etnice care trăiesc în alte state; în acest caz, el poate amenința pacea internațională. Acest potențial de excludere și de război dă naționalismului un nume rău printre liberalii occidentali (mai ales nord-americani), care au dificultăți în încercarea de a-l studia cu simpatie.

Naţionalismul, istoria şi politicile socialiste

Voi discuta în continuare trei dintre cauzele naţionalismului, specific legate de perioadele socialistă şi presocialistă din România şi, mai general, în alte părţi din Europa de Est. Primul este, evident, motivul istoric: ideea naţională joacă un rol atît de vital în politicile postsocialiste fiindcă a jucat un rol vital în politică de mai bine de un secol. Mişcările naţionale din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea au consolidat semnificaţia etnică a naţiunii, căci în multe cazuri oamenii tocmai ca etnici s-au simţit privaţi de prerogativele statutului de cetăţean, monopolizat de alte naţiuni. Mişcarea românească din Transilvania este un bun exemplu. Ulterior, în timpul anilor '20 şi '30, în toate ţările est-europene ideile despre „naţiune" au pătruns adînc nu numai în discursul politic, dar şi în multe instituţii – economice, ştiinţifice, politice şi literare. Deşi în primii ani ai internaţionalismului socialist această formă de discurs a fost suprimată, ea şi-a făcut treptat din nou apariţia în toate ţările, într-o măsură mai mare sau mai mică, mai mult sau mai puţin disimulat[7]. Acest lucru s-a datorat, în parte, valorii de legitimare a „naţiunii" şi, în parte, faptului că discuţia despre interesele naţionale a dat expresie sentimentelor antiimperiale ale multor est-europeni (inclusiv ale multor membri ai elitele lor politice), îndreptate împotriva dominaţiei sovietice sau ruseşti.

Într-un cuvînt, mişcările naţionale din secolul al XIX-lea şi istoria statelor est-europene din secolului al XX-lea au fost atît de eficiente în introducerea ideii naţionale, încît anii comunismului nu au putut să o elimine complet. Într-adevăr, ar fi fost imposibil pentru nişte state-partide într-un sistem internaţional de state-*naţiuni* să distrugă peste noapte un element atît de fundamental al subiectivităţii politice moderne. „Naţiunea", în înţelesul său etnic, intrase ferm în identităţile politice şi sociale ale oamenilor, precum şi în concepţiile lor

despre sine. Această istorie este întrucîtva condiția preliminară pentru toate celelalte discuții din acest capitol, dar nu este nici „străveche" (aceste identități naționale fiind destul de moderne), nici suficientă pentru a explica prezentele conflicte. Nici o problemă nu așteaptă, pur și simplu, timp de patruzeci de ani pentru a reînvia. Multe s-au întîmplat între timp.

Al doilea motiv pentru care ideile naționale sînt în prezent importante se referă, în special, la Uniunea Sovietică și Iugoslavia, cele două „federații" longevive din regiune. În aceste două state, grupurile naționale principale au avut, fiecare în parte, republici proprii: principiul diferenței naționale a fost păstrat cu sfințenie în mod constituțional. Liderii naționalităților au avut puterea ca atare, în republicile lor. Mai important, acest lucru s-a întîmplat într-un mediu social pe care statul-partid s-a străduit asiduu să-l purifice de *alte* forme organizaționale care puteau concura cu propriile sale inițiative. Cînd un sistem de acest fel începe să se descentralizeze și să încurajeze mai multe inițiative de la unitățile de nivel inferior, singurii actori, care au istoria organizatorică și experiența pentru a răspunde, sînt naționalitățile[8]. Astfel, slăbirea la centru întărește, în primul rînd, elitele naționale. Unele dintre acestea (cele din Croația și Slovenia, de exemplu) au început deodată să refuze secătuirea bugetelor lor pentru subvenționarea regiunilor înapoiate: altele (precum cele din Lituania și Estonia) au început să se plîngă de încorporarea lor anterioară forțată în imperiul sovietic. Tocmai pentru că regimul sovietic distrusese toate celelalte baze pentru organizarea politică, în același timp păstrînd cu sfințenie baza națională în constituție, sentimentul național a copleșit politicile federale. Această formă de organizare federală – instalată de bolșevici și de Tito – se poate spune, pe drept cuvînt, că a fost *parte din socialism*; a întărit mai degrabă decît a subminat diferența etnică și, după cum afirmă antropologul sovietic Valery Tișkov și alții, a fost cauza proximă a disoluției federațiilor sovietică și iugoslavă[9].

A fost semnificativă şi în dezmembrarea Cehoslovaciei, unde existase din 1968 o reificare comparabilă a naţionalităţii. Se pot observa ecouri ale acesteia în distribuţia etnică a membrilor de partid din ţări socialiste nefederale, ca România şi Bulgaria[10].

În al treilea rînd, au existat trăsături specifice socialismului care au făcut ca ideile naţionale să iasă în evidenţă pentru cetăţenii obişnuiţi, în special în acele ţări, regiuni sau republici cu un număr semnificativ de grupuri etnice, care erau mai degrabă amestecate decît separate teritorial. În capitolul 1 am descris socialismul ca pe o economie de lipsuri organizate. Fundamentală pentru aceste societăţi a fost competiţia pentru accesul la resursele puţine, cu actori sociali luptînd constant să pună mîna pe resursele cele mai deficitare. Cu cît era mai centralizat un astfel de sistem – adică cu cît semăna mai mult cu România sau Uniunea Sovietică decît cu Ungaria sau Iugoslavia[11] – cu atît mai severe erau lipsurile şi cu atît mai probabilă o competiţie acerbă. În aceste condiţii, orice mijloc care sporea şansele de a obţine cele necesare juca un rol funcţional. Mijloacele de a reduce lipsurile includeau folosirea, mai actuală ca oricînd, a legăturilor personale şi a „mitei". Cred că un alt mecanism similar a fost preferinţa etnică: întărirea identităţii etnice sau folosirea etnicităţii ca bază a legăturilor personale. În forma sa cea mai exclusivă, acesta elimină concurenţii din reţelele care furnizează materiale unei economii de lipsuri, dînd membrilor unui grup un avantaj asupra pretendenţilor din „alte" grupuri[12].

Voi da un exemplu concret, deşi minor, pentru a arăta modul în care etnicitatea ar putea funcţiona în privinţa reglementării deficitelor. În Transilvania, unde există cel mai mare amestec de grupuri etnice din România, se pot întîlni, uneori, specializări ocupaţionale etnice – destul de obişnuite în orice situaţie multietnică. La Cluj, de exemplu, aproape toate coafezele sînt maghiare; am remarcat în timpul vizitei mele din

1984-85 că mai multe din prietenele mele românce de vîrstă medie apăreau destul de des cu părul vizibil grizonat la rădăcini, o scăpare total neconcordantă cu stilul lor obișnuit. În cele din urmă, una dintre ele m-a implorat să îi aduc niște vopsea pentru păr cînd mă mai întorc din Occident, deoarece cu atîtea restricții la apa fierbinte și la produsele de import de aproape orice fel, inclusiv vopseaua pentru păr, coafeza ei nu mai putea servi toate clientele obișnuite, ci doar prietenele speciale. Nu cred că în asemenea condiții toate coafezele maghiare și-au servit în mod conștiincios doar prietenele maghiare; mai degrabă, dată fiind situația din Cluj, ele aveau mai multe prietene speciale din propriul grup, etnicitatea excluzînd deci româncele în mod „firesc".

Cu alte cuvinte, identificările etnonaționale au fost una dintre forțele particularizatoare create de sistemul conducerii centralizate. Aceasta face din ele un analog al economiei secundare și, asemeni acesteia, o formă de rezistență integral legată de organizarea socialismului. Avînd în vedere cît de folositoare erau diferitele forme de particularism pentru a obține bunuri greu de procurat, cred că este total eronat să considerăm că partidul a „pus capacul" pe un naționalism care, după 1989, a devenit liber să „se reafirme".

Sentimentul național și politica tranziției

Pînă acum am sugerat trei dintre forțele care operau, atît în perioada presocialistă, cît și în cea socialistă, pentru a menține vie ideea națională, deși partidele comuniste o respingeau în mod oficial. Forțele pe care le-am menționat au avut impacturi diferite. Republici naționale consfințite constituțional au existat numai în Uniunea Sovietică, Iugoslavia și Cehoslovacia de după 1968; iar etnicitatea a fost folositoare pentru reducerea lipsurilor mai ales acolo unde grupurile etnice erau amestecate, ca în România, Bulgaria, Slovacia și cîteva republici sovietice. Voi discuta acum diferitele moduri

în care procesele de ieşire din socialism au creat sau întărit naţionalismul şi conştiinţa naţională: felul în care „privatizarea" şi alte aspecte ale „constituţionalismului" au provocat conflicte naţionale; modul în care politica „democratică" a permis anumitor grupuri (adesea cele privilegiate în socialism) să folosească ideea naţională; şi cum a creat regimul socialist subiectivităţi politice care, ulterior, au fost sensibile la simbolurile inerente în apelurile naţionale.

Multe trăsături ale plănuitei dezmembrări a socialismului au înrăutăţit relaţiile dintre grupurile sociale. Toate aveau în comun faptul că procesele politice şi economice, pe care statul-partid le luase din mîinile autorităţilor locale, au fost restituite – nu aceloraşi oameni care le abandonaseră, fireşte – şi aici este o parte din problemă. Un prim exemplu este privatizarea. Deşi principiul se aplică pentru orice formă de privatizare, îl voi ilustra cu privatizarea pămîntului. Cu excepţia Poloniei şi Iugoslaviei, exproprierea pămîntului şi constituirea gospodăriilor agricole colective a eliminat, practic, orice competiţie între grupurile locale pentru împărţirea pămîntului, fie că acestea erau definite ca grupuri etnice, clanuri sau familii. După colectivizare, acestea puteau cel mult să se lupte (ceea ce au şi făcut) pentru accesul birocratic la controlarea beneficiilor ce puteau fi obţinute din proprietatea devenită comună. Dar privatizarea a restabilit posibilitatea competiţiei pentru pămînt – şi aceasta după decenii de mişcări ale populaţiei, reaşezări, expulzări şi schimbări ale proprietarilor care au făcut imposibilă o simplă restabilire a status quo-ului anterior. De aceea s-au născut conflictele.

De exemplu, în Aurel Vlaicu (Binţinţi), satul unde mi-am desfăşurat munca de teren în 1974, înainte de 1940 cei mai bogaţi fermieri erau şvabi[15]. Cînd au fost deportaţi în Siberia, în 1945, pentru muncă în contul reparaţiilor de război, pămînturile lor întinse au fost expropriate şi date sătenilor săraci de etnie română. Aceştia, la rîndul lor, au fost cei siliţi

să doneze pămîntul CAP-ului. Începînd cu 1991, CAP-ul (dar nu și IAS-ul din apropiere) avea să fie desființat. Șvabii, așteptînd să primească maximum permis de lege – 10 hectare de familie – au fost uimiți și mîniați să afle, în luna iulie din același an, că au primit de la comisia de împroprietărire nu drepturi asupra pămîntlui, ci acțiuni la IAS, în timp ce pămînturile, care odinioară fuseseră în proprietatea lor, au fost acordate românilor care le primiseră în 1945. Acționînd ca un grup, șvabii au dat comisia în judecată, invocînd discriminarea etnică. Au cîștigat, dar povestea nu avea să se termine aici: sătenii români au contestat decizia judecătoriei și antagonismul etnic s-a extins între două grupuri care, în general, se împăcaseră foarte bine după colectivizare. In acest context, unii vlăiceni au început să spună – după un întreg secol de coabitare cu șvabii – ceea ce nu mai auzisem niciodată înainte: „Voi, nemților, de ce nu plecați? Ce mai vreți aici? Pămîntul e al nostru"[14].

Acest caz este simplu în comparație cu cele din zone precum Caucazul, unde amestecurile interetnice și succesiunile proprietății sînt infinit mai complexe[15]. În toată regiunea, naționalitățile fuseseră adesea expulzate sau deportate (ca în cazul șvabilor de mai sus), sau fugiseră temporar (cum este cazul multor români care au plecat din nordul Transilvaniei, după 1940). Astfel, după 1989, ele au contestat în calitate de naționalități propunerile de redistribuire a pămînturilor. Dacă proprietatea ar fi rămas colectivă, această sursă de conflict etnic nu ar fi apărut; prin urmare, avem de-a face cu conflicte a căror cauză este, în mod limpede, postsocialistă. Ascuțirea lor se datorează mult viitorului nesigur al economiilor locale, în care o parcelă de pămînt era ultima garanție a supraviețuirii în fața șomajului.

Alte aspecte ale tranziției au avut consecințe similare, din motive oarecum diferite. Arutiunov a descris, de exemplu, conflictele dintre grupuri din Abhazia, unde abhazienii (care

formează o minoritate) au luptat să dobîndească o majoritate legislativă şi, în mod special, una juridică[16]. Acolo, ca în toate fostele societăţi socialiste care au construit noi constituţii şi noi structuri juridice presupus independente, a devenit o chestiune de mare importanţă *care* naţionalitate va controla aparatul judiciar. Aceasta nu doar pentru a permite coruperea justiţiei (deşi poate fi unul din motive), ci pentru a garanta că judecătorii vor recunoaşte importanţa legii cutumiare care reglementa încă comportamentul – mult mai mult decît o făcea legea constituţională – în întregul Caucaz. Arutiunov dă exemplul unui bărbat care şi-a ucis cumnatul pentru o insultă adusă onoarei sale; şeful poliţiei locale a recunoscut legitimitatea omorului şi, deşi ştia că fapta „ar fi trebuit" pedepsită conform legii oficiale, a întîrziat acest lucru. Fără o astfel de justiţie flexibilă, abhazii s-ar fi aflat la discreţia ideilor despre justiţie ale altor grupuri, o soartă pe care sperau să o poată evita. Situaţii similare se puteau găsi şi în alte părţi ale fostului bloc sovietic, oriunde formarea unor noi entităţi politice a dus la crearea unui nou aparat judiciar, pe care grupuri cu interese conflictuale se puteau lupta să îl controleze.

Chiar şi mai semnificative au fost noile constituţii şi legile referitoare la cetăţenie, care s-au creat atît pentru statele existente, cît şi pentru statele nou create din fostele federaţii (Croaţia, Slovenia, Estonia, Slovacia etc.). În aproape toate cazurile, premisa acestor constituţii a fost că suveranitatea de stat rezidă într-o etnonaţiune majoritară, nu în cetăţeni luaţi ca indivizi. Robert Hayden a indicat problemele care însoţesc aceste practici în articolul său despre naţionalismul constituţional[17]. Un exemplu bun vine din Estonia, unde unele legi temporare privind cetăţenia au împiedicat mai mult de o treime din populaţie să participe la alegerile din 1992. Chiar şi în statele preexistente, scrierea constituţiei a fost un subiect arzător, de vreme ce grupurile etnonaţionale s-au străduit să-şi creeze condiţii favorabile în noua ordine constituţională.

Alcătuirea Constituției României, de exemplu, a pricinuit tocmai un astfel de moment conflictual între români şi minoritatea maghiară[18]. De ce au fost definite drepturile „cetățeneşti" în termeni etnici? Ca explicație, aş invoca atît identitățile etnice preformate în procesul anterior de constituire a națiunii, cît şi reificarea constituțională a naționalității în perioada socialistă, în circumstanțe care au obstrucționat formarea identităților „civice" sau a altor tipuri de identități rezistente.

Alte surse de conflict între grupuri au apărut din procesul electoral şi din grupurile implicate în el. În România, printre ele erau cîteva organizații naționaliste extremiste, precum Vatra Românească, Partidul Unității Naționale Române (PUNR), asociat acesteia şi Partidul România Mare (PRM). Aceste grupuri nu au ezitat să folosească retorica xenofobă, antisemită, antițigănească şi antimaghiară, provocînd opinia publică împotriva altor naționalități. De asemenea, au adoptat limbajul obişnuit al opoziției față de Europa, folosit începînd de la jumătatea secolului al XIX-lea în toată regiunea, pentru a rezista atît la pătrunderea capitalului occidental, cît şi la introducerea formelor politice occidentale care ar fi provocat dislocări. În forma sa din anii '90, acest discurs a criticat violent „întoarcerea în Europa" propusă de cei care susțineau introducerea economiei de piață, privatizarea şi democrația. Împreună, partidele amintite aici au cîştigat puțin sub 12 procente din locurile parlamentului României, la alegerile din septembrie 1992, dar acest rezultat nu este pe măsura influenței lor, de vreme ce ele au format blocul cel mai important de voturi mobile decisive (*swing votes*) şi aliații lor politici fireşti au fost partidele foştilor aparatcici comunişti[19].

Cine sînt aceşti naționalişti, din punct de vedere social? În opoziția politică din România mulți erau convinşi că sînt vechea gardă – mai ales politicieni ai partidului ex-comunist şi membri ai fostei Securități (uneori denumiți „Dreapta Roşie")[20], plus „Stînga Verde" sau, mai concis „Național-Comuniştii".

formează o minoritate) au luptat să dobîndească o majoritate legislativă şi, în mod special, una juridică[16]. Acolo, ca în toate fostele societăţi socialiste care au construit noi constituţii şi noi structuri juridice presupus independente, a devenit o chestiune de mare importanţă *care* naţionalitate va controla aparatul judiciar. Aceasta nu doar pentru a permite corupерea justiţiei (deşi poate fi unul din motive), ci pentru a garanta că judecătorii vor recunoaşte importanţa legii cutumiare care reglementa încă comportamentul – mult mai mult decît o făcea legea constituţională – în întregul Caucaz. Arutiunov dă exemplul unui bărbat care şi-a ucis cumnatul pentru o insultă adusă onoarei sale: şeful poliţiei locale a recunoscut legitimitatea omorului şi, deşi ştia că fapta „ar fi trebuit" pedepsită conform legii oficiale, a întîrziat acest lucru. Fără o astfel de justiţie flexibilă, abhazii s-ar fi aflat la discreţia ideilor despre justiţie ale altor grupuri, o soartă pe care sperau să o poată evita. Situaţii similare se puteau găsi şi în alte părţi ale fostului bloc sovietic, oriunde formarea unor noi entităţi politice a dus la crearea unui nou aparat judiciar, pe care grupuri cu interese conflictuale se puteau lupta să îl controleze.

Chiar şi mai semnificative au fost noile constituţii şi legile referitoare la cetăţenie, care s-au creat atît pentru statele existente, cît şi pentru statele nou create din fostele federaţii (Croaţia, Slovenia, Estonia, Slovacia etc.). În aproape toate cazurile, premisa acestor constituţii a fost că suveranitatea de stat rezidă într-o etnonaţiune majoritară, nu în cetăţeni luaţi ca indivizi. Robert Hayden a indicat problemele care însoţesc aceste practici în articolul său despre naţionalismul constituţional[17]. Un exemplu bun vine din Estonia, unde unele legi temporare privind cetăţenia au împiedicat mai mult de o treime din populaţie să participe la alegerile din 1992. Chiar şi în statele preexistente, scrierea constituţiei a fost un subiect arzător, de vreme ce grupurile etnonaţionale s-au străduit să-şi creeze condiţii favorabile în noua ordine constituţională.

Alcătuirea Constituţiei României, de exemplu, a pricinuit tocmai un astfel de moment conflictual între români şi minoritatea maghiară[18]. De ce au fost definite drepturile „cetăţeneşti" în termeni etnici? Ca explicaţie, aş invoca atît identităţile etnice preformate în procesul anterior de constituire a naţiunii, cît şi reificarea constituţională a naţionalităţii în perioada socialistă, în circumstanţe care au obstrucţionat formarea identităţilor „civice" sau a altor tipuri de identităţi rezistente.

Alte surse de conflict între grupuri au apărut din procesul electoral şi din grupurile implicate în el. In România, printre ele erau cîteva organizaţii naţionaliste extremiste, precum Vatra Românească, Partidul Unităţii Naţionale Române (PUNR), asociat acesteia şi Partidul România Mare (PRM). Aceste grupuri nu au ezitat să folosească retorica xenofobă, antisemită, antiţigănească şi antimaghiară, provocînd opinia publică împotriva altor naţionalităţi. De asemenea, au adoptat limbajul obişnuit al opoziţiei faţă de Europa, folosit începînd de la jumătatea secolului al XIX-lea în toată regiunea, pentru a rezista atît la pătrunderea capitalului occidental, cît şi la introducerea formelor politice occidentale care ar fi provocat dislocări. In forma sa din anii '90, acest discurs a criticat violent „întoarcerea în Europa" propusă de cei care susţineau introducerea economiei de piaţă, privatizarea şi democraţia. Impreună, partidele amintite aici au cîştigat puţin sub 12 procente din locurile parlamentului României, la alegerile din septembrie 1992, dar acest rezultat nu este pe măsura influenţei lor, de vreme ce ele au format blocul cel mai important de voturi mobile decisive (*swing votes*) şi aliaţii lor politici fireşti au fost partidele foştilor aparatcici comunişti[19].

Cine sînt aceşti naţionalişti, din punct de vedere social? În opoziţia politică din România mulţi erau convinşi că sînt vechea gardă – mai ales politicieni ai partidului ex-comunist şi membri ai fostei Securităţi (uneori denumiţi „Dreapta Roşie" plus „Stînga Verde" sau, mai concis „Naţional-Comuniştii")[20].

Naționalismul extremist se conjuga cu naționalismul moderat al cîtorva din FSN/FDSN/PDSR, partidul dominat de foștii birocrați comuniști. Președintele Ion Iliescu, de exemplu, a celebrat sărbătoarea națională a României, în 1991, împreună cu naționaliști înfocați, toți aparatcici de altădată[21].

Ecuația „naționalismul este egal cu Securitatea plus comuniștii" apărea adesea în diferite ziare ale opoziției. Acestea afirmau că fosta Securitate și organizația care a succedat-o seamănă discordie în rîndul grupurilor naționale ale României, învinuind rromii, evreii și ungurii pentru toate nenorocirile țării, în loc să recunoască faptul că partidul însuși, cu care au colaborat în mod atît de evident, este responsabil pentru problemele din prezent. Ele considerau că Securitatea și fosta elită de partid cautau să submineze procesele democratice, convingînd populația că opoziția înseamnă anarhie. Opoziția mai acuza aceste grupuri ale vechiului regim de stîrnirea neliniștii populare, răspîndind zvonuri că vor fi revizuite granițele. Retorica antieuropeană și naționalistă s-a asociat cu vechea elită și în alte țări, ca de exemplu în Ungaria, Polonia și Slovacia[22].

Faptul că opoziția interpretează lucrurile astfel se datorează, în parte, naturii luptei sale politice. Deoarece populația românească, în general, detestă numele comunismului (deși nu neapărat tot ce se poate asocia cu platforma sa), liderii opoziției puteau trage foloase din acest lucru, etichetîndu-și oponenții drept „comuniști" și „securiști". Orice grup care acuza partidul de guvernămînt sau aliații săi naționaliști că sînt securiști deghizați și cripto-comuniști, submina revendicarea legitimă a puterii de către aceștia, în același timp prezentîndu-se pe sine ca fiind adevăratul apărător al interesului național anticomunist. Cu alte cuvinte, aceste acuzații și contraacuzații au făcut parte dintr-un proces mai larg de reconstituire a legitimităților politice, de încercare de a construi autoritatea morală pentru propriul partid și de a o submina pe cea a celorlalți.

Acestea fiind spuse, totuşi, este probabil ca echivalarea naţionaliştilor cu membri din vechiul regim al României să fie întrucîtva adevărată[23]. Este, în primul rînd, susţinută atît de reacţia naţionaliştilor, cît şi a guvernului român faţă de puciul sovietic din august 1991: ei au vorbit în favoarea acestuia, aşa cum ar fi fost de aşteptat din partea unor persoane ale căror destine erau legate de sistemul centralizat, bazat pe represiune, pe care liderii puciului sovietic au încercat să îl reinstaureze[24]. Şi cine altcineva dacă nu vechea elită ar fi cerut, cum a făcut-o Vatra Românească, restituirea fondurilor confiscate şi a patrimoniului fostului Partid Comunist şi renaţionalizarea industriilor pe care privatizarea le-ar fi scos de sub controlul statului?

Opinia publică a împiedicat, în general, aceste grupuri să îşi susţină cauza prin apărarea Partidului Comunist însuşi. Mai mult, deşi toţi au folosit limbajul marketizării şi al reformei, opoziţia politică l-a monopolizat, lăsînd vechilor aparatcici puţine alternative retorice, în afară de tradiţionala „apărare a naţiunii"[25]. Procesul electoral a dat şi anumite avantaje acestei forme retorice, în special în zonele cu procente mari de populaţie maghiară. În astfel de arii, gradul de fragmentare a partidelor politice româneşti (144 au concurat la alegerile din septembrie 1992[26]) a însemnat că, din punct de vedere etnic, politicienii români riscau să piardă alegerile în faţa candidaţilor maghiari, căci aproape toţi maghiarii votau cu un singur partid, cel al etniei maghiare. Gerald Creed a comentat la fel situaţia din zonele turceşti din Bulgaria[27]. După schimbările din 1989, atît în România, cît şi în Bulgaria, minorităţile naţionale cele mai mari (maghiarii şi, respectiv, turcii) au format, fiecare, cîte un partid politic pentru care au votat în bloc compact[28]; un politician român sau bulgar, care trăia în aceste regiuni, avea şanse să cîştige numai dacă reuşea să îi convingă pe toţi alegătorii de aceeaşi naţionalitate că grupul lor este serios ameninţat de celălalt grup. Vatra Românească

își are originea tocmai într-o astfel de regiune și alegerea primarilor români naționaliști s-a conformat acestei imagini.

Dacă astfel de elite au găsit motive de îngrijorare în democratizare, altele – în special acelea din țările și regiunile mai puțin dezvoltate – le-au găsit și în reformele economiei de piață. S-ar putea să existe o legătură între naționalism și fostul aparat de partid, oriunde relativa înapoiere economică obstrucționează posibilitățile de îmbogățire prin intermediul pieței. Foști membri ai aparatului din astfel de regiuni – adică din România, Bulgaria, Slovacia și părțile mai puțin dezvoltate ale fostei Uniuni Sovietice – au avut perspective destul slabe de a se transforma în noua clasă de proprietari a „antrepratcicilor", așa cum s-a întîmplat în mai dezvoltatele state baltice, Republica Cehă, Polonia și Ungaria[29]. Totuși, chiar și în aceste regiuni, unii dintre foștii aparatcici, care au pierdut teren în fața altora mai „întreprinzători" decît ei, puteau să își apere teritoriul în mod naționalist. În toate aceste cazuri, opoziția față de reformele de piață a luat forma unei apărări a valorilor naționale.

Este ușor de observat de ce fosta elită putea fi formată din naționaliști, care cu adevărat detestau „Europa" și reformele europenizatoare. Deși membrii fostei Securități și alți aparatcici comuniști au rămas deosebit de puternici în România, unde structurile și personalul regimului Ceaușescu au fost înlăturate în mică măsură, aceștia existau, de asemenea, în toate țările postsocialiste, deși împuținați în unele. Mulți dintre ei nu și-au găsit locul într-o societate democratică, bazată pe economia piață. Printre aliații acestor vechi elite politice se găseau unii intelectuali care au fost deopotrivă afectați de schimbare – scriitori, poeți, artiști și istorici[30], obișnuiți cu „grija" regimului socialist pentru cultură. Spre deosebire de intelectualitatea din domeniul tehnic, mulți dintre acești intelectuali constată că se scufundă într-o economie de piață. Aveau toate motivele să se opună reformelor și să fie

sincer îngrijorați de efectele dăunătoare ale pieței asupra calității valorilor culturale naționale[31]. Astfel de intelectuali și de membri ai fostului aparat de conducere, în alianțe adesea fortuite, au fost oponenți deosebit de puternici ai „democrației" și ai pieței – și, mai ales, susținători deosebit de eficienți ai naționalismului – deoarece aveau o lungă experiență în propagarea ideilor lor și distrugerea ideilor altora. Cînd s-au opus reformei în numele valorilor naționale, au avut o audiență potențială imensă: toți acei oameni obișnuiți, afectați de piețe și privatizare, precum numeroșii muncitori din România (și din celelalte țări din regiune) care și-au pierdut slujbele într-o economie în transformare[32].

Asocierea dintre naționalism și cei care s-au bucurat în socialism de mai multe sau mai puține privilegii nu este valabilă pentru fiecare țară, și nici pentru toți privilegiații dintr-o țară. Liderul macedonean Gligorov era atît naționalist, cît și fost comunist; în Ungaria, liderii naționaliști nu erau comuniști; și, în timp ce vechii comuniști au fost cei mai activi susținători ai independenței slovacilor, în regiunile cehe asocierea a fost mai slabă[33]. Grupurile care au folosit retorica națională pentru cîștigarea avantajului politic și-au însușit-o tocmai pentru că drumul fusese lăsat liber de alte grupuri care mizau, în același scop, pe un alt tip de retorică. Nu toți naționaliștii au fost comuniști și nici toți ex-comuniștii nu au devenit naționaliști. Menirea observațiilor mele este doar să indice un grup care, în unele locuri, a folosit procesul electoral pentru a obține puterea prin utilizarea tactică a retoricii naționale, oferind celor tulburați sau loviți de schimbările post-1989 un mod de a reflecta la propria lor situație nefericită. A privi acest naționalism ca fiind rezultatul urilor străvechi este, în mod limpede, inadecvat.

Identitatea națională și sinele scindat al socialismului

Toate argumentele mele de pînă aici sînt insuficiente, totuși, pentru a explica de ce ideile pe care astfel de grupuri le-au folosit – cu eficiență considerabilă – au fost idei naționale, mai degrabă decît orice altceva. Voi explora două posibile explicații: similarități între ideologia națională și anumite politici ale partidelor comuniste și modurile în care „anticomunismul" a devenit o identitate care hrănește identitățile naționale.

În toată regiunea, partidele comuniste au dus politici care să micșoreze atît discrepanțele, cît și sursele de antagonism între grupurile sociale, și să creeze omogenitate socială. Aceste politici au inclus măsuri pentru reducerea inegalității veniturilor și a discriminărilor de gen, precum și eforturi de a asimila grupuri, precum cel al rromilor[34]. Ele urmăreau să aducă la minim diferențierea intereselor sociale și să-i facă pe toți la fel de dependenți de pomenile statului. Regimurile prezentau acest fapt ca pe un imperativ moral, făcînd astfel din moralitate (mai degrabă decît din interesul politic) baza comunității politice. Prin omogenizarea cîmpului social, partidul putea pretinde că reprezintă și servește interesele întregii societăți, un supus colectiv din care, chipurile, eliminase diferențele semnificative[35]. (Remarcați contrastul cu democrația liberală clasică, în care partidele, în general, pretind că reprezintă interesele anumitor grupuri.) Astfel de omogenizări se aflau în serviciul nu al unei „națiuni" etnice, nici al uneia cetățenești, ci al unei națiuni socialiste care era, după cum am susținut în capitolul 3, un fel de familie extinsă. Statul-partid își întărea pretenția că vorbește pentru societate-ca-întreg, purificînd peisajul de alte organizații care ar fi putut articula, în mod independent, anumite interese sau plîngeri.

Claude Lefort numește rezultatul „reprezentarea poporului ca întreg", construită pe negarea faptului că societatea

constă din diviziuni. Drept consecinţă a unor astfel de politici, spune el, „în aşa-numita lume socialistă, nu pot exista altfel de diviziuni decît cea dintre popor şi duşmanii săi”[36]. Partidele comuniste şi-au construit identitatea definind şi delimitîndu-se de un duşman: duşmanii de clasă, duşmanul din Occidentul burghez, duşmanii de la graniţă (precum fascismul) şi duşmanii dinăuntru, disidenţii[37]. Ele au creat un univers dihotomizat, divizînd lumea în Cei Buni şi Cei Răi, comunismul şi capitalismul, proletarii şi chiaburii, membrii de partid şi cei care se opuneau ordinelor partidului. Accentul pus pe "întregul popor" şi insistenţa asupra fundamentelor morale ale comunităţii politice, au facilitat stabilirea graniţelor comunităţii prin expulzarea duşmanilor săi. În consecinţă, disidenţii şi chiaburii au fost exilaţi, trimişi în lagăre de muncă sau internaţi în spitale de boli nervoase, astfel încît să se menţină o comunitate curată, necontaminată, pură din punct de vedere moral[38].

Cei nemulţumiţi de conducerea partidului au adoptat aceeaşi dihotomizare, dar în sens invers: opoziţia şi rezistenţa erau bune, regimul era rău. Fundamentul comunităţii a rămas, totuşi, moral (în acest caz, opus regimului), iar universul a rămas în alb şi negru, dar cu valori opuse celor ale partidului. Opoziţia politică, de asemenea, se considera ca fiind reprezentanta subiectului colectiv „societatea ca întreg”, al cărei interes global partidul îl trădase. Organizaţii ca Solidaritatea şi Forumul Civic din Cehia au răspîndit această atitudine în era postsocialistă[39].

Am încercat să arăt cît de înrudite sînt elementele centrale ale conducerii socialiste, mai ales accentul pus pe interesele întregului, cu naţionalismul. Ambele au comun un esenţialism fundamental (identităţile sînt fixe, imuabile) şi un impuls totalizator. Cum spune Jan Urban, „naţionalismul este o ideologie totalitaristă”[40]. În formele sale cele mai extreme, el se întemeiază pe o comunitate morală definită mai curînd prin asemănare decît prin diferenţă: alţii care sînt „ca noi”. Mulţi

est-europeni s-au obişnuit să gîndească în termenii unor dihotomii morale sigure: alb şi negru, bine şi rău. Pentru cei care, de asemenea, democraţia nu este o instituţionalizare a dezacordului şi a compromisului, ci consens – şi nu sînt puţini – puternica dorinţă de unitate, pură din punct de vedere moral, se putea lesne solidifica în jurul ideii de naţiune şi de expulzare a străinilor nocivi: aceia care nu fac parte din „întregul popor"[41]. Acest lucru este mai uşor pentru că omogenizarea socialistă a lăsat în urmă un cîmp social relativ nediferenţiat, pe care naţionaliştii pot pretinde că îl reprezintă în numele întregii naţiuni. Dar *înţelesul* „naţiunii" s-a modificat: a devenit etnic.

Aş dori să insist asupra acesui punct, amintind că rezultatul alienării treptate a oamenilor faţă de partid şi al repudierii morale a acestuia a fost deschiderea, în fiecare ţară, a unei prăpăstii profunde între „noi" şi „ei". „Ei" s-au purtat întotdeauna urît cu„noi"; „noi" înduram greutăţile, în vreme ce „ei" se lăfăiau în privilegii şi bunuri de lux şi îşi construiau case costisitoare. Deşi categoriile „noi" şi „ei" ar putea fi elastice, cei în cauză schimbîndu-se de la o situaţie la alta, această elasticitate nu diminuează ruptura fundamentală – noi şi ei. În ţările socialiste ruptura s-a manifestat peste tot: între public şi privat, oficial şi neoficial, „primul" şi „al doilea".

Profunda ruptură dintre „noi" şi „ei" a împiedicat legitimarea: a făcut însă şi mai mult decît atît: a format chiar identităţile oamenilor[42]. Antropologii care studiază conceptele de „persoană", „sine" şi „identitate" remarcă un fel de corespondenţă între acestea şi mediul social. Toate regimurile intră cumva în persoane, constituind identităţi: în socialism, acestea au fost scindate. Nenumăraţi est-europeni au descris „schizofrenia socială" sau „duplicitatea" care deveniseră modul lor de viaţă: îţi dezvoltai un sine public care putea să şadă la întîlniri interminabile şi să citească cu voce tare cele mai crase stupidităţi (chiar în timp ce, pe ascuns, dădeai semnale că te distanţezi de aceste stupidităţi) şi, apoi, acasă, sau printre

prieteni apropiați, îți dezvăluiai „adevăratul" sine – un sine care, firește, critica necruțător ceea ce făceau „ei". Ca și economia secundară, care opera numai într-o relație parazitară față de cea principală, acest sine „real" era semnificativ și coerent numai în relație cu *sinele public sau oficial*. Cu alte cuvinte, simțul identității și al personalității oamenilor nu era independent, ci avea nevoie de partidul „dușman", de „ei", pentru a fi împlinit. Pe scurt, bipolaritatea a devenit un element constitutiv al persoanei sociale.

Sfîrșitul comunismului, totuși, a produs o criză în această concepție despre sine: „ei", față de care atît de mulți oameni își delimitaseră „eurile", dispăruseră. Timp de decenii, simțul identității fusese clădit și perpetuat pe certitudinea că dușmanii erau comuniștii: acum, aceștia dispăruseră. Așa cum un grup de sociologi est-europeni, în vizită la Washington, în toamna lui 1991, au spus gazdei lor, „trebuie să găsim un *nou* dușman"[43]. „*Ceilalți* ceilalți", sugerez, au devenit acel dușman – celelalte naționalități, care au existat, în număr mai mare sau mai mic, în toate aceste state[44]. După cum antropologii știu de la apariția revoluționarei lucrări a lui Fredrik Barth[45], esența identităților etnice este o dihotomizare între „noi" și „ei", printr-un proces analog dihotomizării morale în socialism: ambele produc identități bazate pe o atribuire a diferenței care creează grupuri cu statute opuse. Trecerea de la identitățile opoziționale ale comunismului la cele ale etnicității a fost înlesnită de faptul că mulți est-europeni deja îi considerau pe comuniști nu doar ca fiind „ei", dar și ca fiind străini, opuși întregii (etno)națiuni[46]. Calitatea de „străini" a acestora era postulată atît prin legăturile lor cu rușii și evreii (evreii fiind suprareprezentați în mișcările comuniste de început), cît și în alte moduri. De exemplu, cu mult înainte de răsturnarea dictatorului Ceaușescu, dar chiar și mai mult după aceasta, circulau zvonuri că Ceaușescu nu era „român adevărat", ci tătar, turc, armean sau chiar rrom[47], și în decursul

anilor '80 am auzit mulți români afirmînd că securiștii erau *o altă rasă de oameni* („oamenii cu ochi albaștri"), putînd fi recunoscuți fizic ca atare[48]. Această imagine a unui partid străin, parazitînd națiunea și care a meritat să fie expulzat din ea, provoacă prompt căutarea altor dușmani ai națiunii, care să fie expulzați.

La ce slujește această ipoteză, cînd atît de multe alte lucruri, inclusiv istoria pre-comunistă a conflictelor naționale, explică deja naționalismul?[49] În primul rînd, dușmăniile istorice trebuie să fie reproduse în prezent: continuitatea lor nu poate fi doar presupusă. În al doilea rînd, parte din ceea ce face atît de puternică naționalitatea este faptul că ea există nu doar la nivelul retoricii politice, al grupurilor de interese și al constituționalismului, ci și ca element fundamental al concepției despre sine a oamenilor. Prin urmare, cercetătorii nu trebuie să se oprească la explorări de nivel macro, ci, deopotrivă, să exploreze sursele sentimentului național în identitățile individuale (cum am încercat să fac în capitolul 3). Experiența mea din România mă convinge că printre consecințele cele mai notabile ale regimului socialist pentru identitatea personală a fost dihotomizarea sinelui față de celălalt. Și, în al treilea rînd, trebuie să mergem dincolo de antagonismele concrete dintre grupări, dacă vrem să explicăm cum poate exista ură față de niște grupuri precum cele ale evreilor și rromilor, în țări în care acestea sînt aproape inexistente. Alte cauze trebuie să lucreze aici. Sugerez că una dintre ele este faptul că identitățile oamenilor sînt încă definite ca înainte, în strictă relație cu acei inacceptabili ceilalți care sînt excluși din comunitatea morală[50].

Făcînd această sugestie, sper să slujesc scopului mai larg de a înțelege modul în care sentimentul etnic se împletește cu alte tipuri de subiectivitate. Înțelepciunea antropologică obișnuită ar sugera faptul că românii nu vor avea exact aceleași configurări ale personalității sau „identități individuale stabile"

ca nord-americanii. Cu alte cuvinte, românii, în general cei educați în cadrul societăților socialiste, au fost constituiți ca subiecți altfel decît oamenii din alte societăți. După cunoștințele mele, totuși, nimeni nu a oferit o analiză convingătoare a ceea ce am putea privi ca fiind o distinctă „structură a identității socialiste"[51]. S-ar putea prea bine ca rezultatul să *nu* fie „o identitate" și să nu se presupună, de regulă, că ea este stabilă, așa cum se crede că sînt „identitățile" *noastre*, ale occidentalilor. Actualizarea sinelui în România socialistă îmi pare să fi fost mult mai situațional determinată decît ar putea considera nord-americanii ca fiind acceptabil, astfel încît oamenii puteau spune un lucru într-un context și un altul în alt context, fără să fie judecați că sînt mincinoși, uituci sau nebuni. În cadrul acestui tip de „sine" determinat contextual cred că există un reflex fundamental al microexperiențelor solidarității și opoziției: trăirea sinelui ca făcînd parte dintr-o entitate mai mare, „noi", definită colectiv față de „ei". Bancurile care se auzeau peste tot (din păcate, inexistente după 1989) în perioada socialistă exemplifică splendid acest lucru: mici momente de opoziție, avînd loc, în mod repetat, în ritualurile zilnice ale sociabilității, al căror umor se afla tocmai în sociabilitate și în opoziția exprimată față de „ei". Și sugerez că distincția categorică între diferite *tipuri* de „ei" este foarte instabilă, deplasîndu-se ușor de la străinii „comuniști" la cei „etnici".

O perspectivă oarecum diferită asupra aceleiași probleme – a subiectivităților în care dihotomizarea etnică poate fi încorporată – o găsim în specificitatea modului în care istoriografia națională a construit eurile naționale, în România și alte țări est-europene. În toată regiunea, istoriografiile locale reprezentau națiunea ca pe o victimă nevinovată, victimizată aproape întotdeauna de către alte națiuni mai degrabă decît de proprii săi membri (nu conta faptul că, adesea, conaționalii erau cei care înfăptuiau de fapt victimizarea – de exemplu

Ceaușeștii). Polonia apare în repetate rînduri în istoriografia poloneză ca fiind „Hristosul națiunilor": națiunile din jurul său au crucificat-o pe nedrept, împărțind-o timp de mai bine de un secol. Întregi generații de cehi au fost crescute cu imaginea de martir a națiunii lor. Istoricii Ungariei și ai României și-au prezentat națiunile ca suferind pentru salvarea civilizației occidentale, sacrificate pe un altar otoman, astfel încît să dăinuiască gloria creștinătății occidentale. Ungurii, de asemenea, consideră că au fost constant împiedicați de către alții – habsburgii, rușii ș.a.m.d. – să își înfăptuiască misiunea divină de a deveni o mare putere civilizatoare[52]. Istoricii bulgari și români văd cea mai „întunecoasă" perioadă a popoarelor lor în perioada dominației directe turcești, afirmînd că turcii au făcut tot ce le-a stat în putere pentru a distruge economia și cultura națiunilor lor. Mircea Eliade scria în 1953: „Puține popoare pot spune că au fost atît de lipsite de noroc în istorie ca poporul român"[53]. (Un scriitor român numea această perspectivă „lacrimogeneza poporului român"[54].) În toate țările est-europene, majoritatea oamenilor vedea în regimul comunist impunerea unei puteri străine, Uniunea Sovietică. Pentru cei care au suferit sub conducerea partidului, aceasta era doar cea mai recentă dintr-o lungă serie de victimizări înfăptuite de către alte națiuni.

Avînd în vedere viețile frustrate și descurajate ale multor oameni din ultimii patruzeci de ani, cît de natural este ca ei să-și explice victimizarea în termeni naționali! Cît de automat este reflexul de a acuza pe rromi că se îmbogățesc „fără să muncească", cînd nu poți să te descurci, în ciuda tuturor eforturilor, sau pe evrei că „au adus comunismul" și sînt la originea mașinațiunilor financiare care (așa cum erau de părere mulți români) au împiedicat refacerea economiei! Contrastul dintre anarhia scenei politice românești și aparenta disciplină și combativitate a UDMR-ului îi face lesne pe români să creadă în existența unui complot maghiar pentru recuperarea

Transilvaniei, cu încă o mutilare a României, aşa cum s-a întîmplat în 1940. Popularitatea postrevoluționară a memoriilor din închisori, în care sînt date în vileag, cu toate amănuntele îngrozitoare, suferințele poporului sub Partidul Comunist ruso-evreu (potrivit respectivilor autori), contribuie şi mai mult la acest sens al unei istorii a victimelor naționale.

Cred că această experiență a unui sine atît național, cît şi victimă – a unui sine victimizat de istorie, aşa cum a fost victimizată națiunea – i-a făcut pe mulți români să accepte demagogia naționalistă: „O, români nefericiți, necazurile voastre vin dintotdeauna de la uneltirile străinilor care trăiesc printre voi. Dați-i afară şi totul va fi bine". Indiferent ce grupuri sociale folosesc această retorică, ea prinde rădăcini datorită modului în care identitatea națională şi cea de sine a multor români accentuează suferința nedreaptă, într-un postsocialism în care suferința a rămas profund reală – şi încă nedreaptă. Astfel, construcția istoriografică a eurilor naționale s-a combinat perfect cu practicile şi experiențele socialismului, care tindeau să-i transforme în „ceilalți" (ca duşmani de clasă, ca sabotori, ca trădători) pe cei considerați răspunzători pentru problemele sociale.

Aici, cred, sînt germenii receptivității poporului față de discursul politic antioccidental, antimodernist, arhinaționalist care blamează alte grupuri naționale pentru tot ce merge rău. Astfel, consider că sînt prea simpliste explicațiile care găsesc „țapi ispăşitori" în conflictele etnice. Mai exact, socialismul a produs o organizare caracteristică a sinelui – una caracterizată printr-o opoziție interiorizată față de „străinii" din exterior, priviți ca fiind „ei"[55]; a produs, de asemenea, condiții specifice din care găsirea țapului ispăşitor a apărut ca o tactică politică eficientă, una care foloseşte stereotipuri ale altor naționalități ca mijloace de a explica problemele sociale.

Simbolismul etnic

Voi explora acum o chestiune înrudită: ce dezvăluie simbolismul din spatele stereotipurilor etnice despre cei care le folosesc. Exemplele mele sînt folosirea stereotipurilor despre rromi şi evrei de către români, şi „problema maghiară" în contextul politic curent al României. Voi sugera că imaginile acestor grupuri au devenit simboluri importante pentru discutarea anumitor tipuri de dislocare socială care au însoţit ieşirea din socialism[36].

În întreaga regiune, principalul grup ales ca simbol al dislocării au fost rromii: agresarea fizică sau „doar" verbală a rromilor a apărut chiar şi în Polonia, unde rromii sînt puţini la număr, ceea ce s-a dovedit fără importanţă: sentimentele populaţiei au fost, totuşi, îndreptate vehement împotriva lor, precum şi împotriva altor grupuri care, în mintea oamenilor, au legătură cu ei (în Polonia, românii; în Ungaria, arabii ş.a.m.d.). Formele stereotipurilor sugerează că problema nu constă în etnia rromilor în sine, ci este constituită de pieţele şi dislocările reformei economice, pe care rromii ajung să le simbolizeze.

Agresarea rromilor a început cu prezenţa lor ceva mai pronunţată în înfloritorul comerţ de mărunţişuri care a însoţit reformele economiei de piaţă (asemănător cu negoţul practicat de rromii nomazi, în socialism), deşi nu au fost nici pe departe singurii angajaţi în acesta. În România, acest trafic s-a numit „bişniţă"; el implică bunuri produse de vînzător precum şi bunuri achiziţionate ilicit de la depozitele care aprovizionau de obicei magazinele de stat. În ambele cazuri preţurile cerute puteau fi destul de mari. Numeroşi români, de la cei mai rafinaţi intelectuali pînă la muncitorii necalificaţi, explicau problemele cu care se confruntau ca fiind produse de "bişniţă" şi de rromii despre care se presupunea că o monopolizau. Aproape orice conversaţie din România, atît la oraşe, cît şi la

sate, se putea transforma într-un atac împătimit împotriva rromilor: se spunea că ei furau bunuri din magazii sau că mituiau paznicul și plecau cu producția pe luni întregi și, fie vindeau lucrurile pe stradă la un preț îngrozitor (atentînd la salariile deja slăbite de inflația galopantă), fie le transportau în Ungaria și Iugoslavia. Deci, cînd cumpărătorul nevinovat se ducea la magazin să cumpere ceva, nu găsea nimic.

Mulți români îi criticau pe rromi nu numai pentru pretinsul monopol asupra comerțului, ci și pentru furturi și lene, stereotipuri tradiționale mobilizate mai insistent ca niciodată. În socialism, firește, nimeni nu muncea din greu și toți furau. După '89, totuși, inflația a forțat tot mai mult oamenii să își ia două sau chiar trei slujbe, și, astfel, să fie mîniați pe rromii „leneși", care trebuie să fi trăit din „furturi", de vreme ce mulți nu păreau să aibă altă slujbă; și mulți români, deopotrivă, considerau că profiturile cîștigate din negoț erau tot o formă de furt. Furtul a devenit o noțiune puternică în România și în întreaga regiune, parțial pentru că inflația și cursurile valutare amețitoare au făcut ca oamenii să devină foarte conștienți de gaura din buzunar. „Adevăratele" motive aveau de-a face cu politica guvernamentală a prețurilor și a impozitelor, efectele inegale și derutante ale pieței, austeritatea impusă de FMI, șomajul provocat de închiderea întreprinderilor ineficiente, privatizarea, reducerea subvențiilor și multe alte lucruri. A considera că toate acestea țin de „furt" era o simplificare salutară. Ea era puternic înrădăcinată în ideile perioadei socialiste: perspectiva producționistă conform căreia comerțul e rău și munca e bună (adică schimbul este inferior producției), comerțul generează inegalitate, este ilegal pentru că este „asemenea" pieței negre, rromii agravează lipsurile; pentru toate aceste motive, ei sînt infractori care merită să fie pedepsiți. Deoarece reformele pieței au exagerat toate aceste probleme ale socialismului, mînia se concentrează asupra rromilor, care au devenit simbolul lor.

Aceeaşi simbolizare a rromilor a apărut în toate ţările est-europene. Dar miza a fost mai mare decît doar „reprezentarea". Cît de în serios trebuie să luăm atitudinile oamenilor faţă de rromi? Într-un drum cu taxiul în Bucureşti, în vara lui 1991, şoferul meu a menţionat un cartier de rromi care fusese recent atacat şi ars; cînd mi-am exprimat îngrijorarea, mi-a răspuns calm: „Există o singură soluţie pentru problema ţiganilor – exterminarea în masă". Alt prieten mi-a spus cu altă ocazie: „Hitler avea dreptate despre ţigani". Alţi prieteni, cărora le-am relatat aceste dialoguri, mi-au replicat că le interpretam prea *ad litteram* – mi-au zis, de fapt, că presupuneam inadecvat o relaţie unu-la-unu între limbaj şi referentul său comportamental, între semnificant şi semnificat. Atunci, sînt comentariile pe care le-am citat doar „inflaţie verbală", un semn al disperării şi al lipsei de control trăite de oameni, şi nu un prilej de îngrijorare? Zonele ţigăneşti din mai multe sate şi oraşe din România, Polonia şi alte ţări est-europene au fost atacate, casele au fost arse, iar locuitorii bătuţi sau ucişi. După ce locuitorii unui anumit sat românesc i-au alungat pe sătenii rromi, un bărbat a oferit justificarea că „dăduseră afară nu ţigani, ci hoţi"[57]. Este acesta doar un moment trecător de intoleranţă sau mai mult decît atît? Ştim doar că aceste atitudini indică o rezistenţă semnificativă faţă de efectele reformelor economiei de piaţă, pentru care sînt învinuiţi rromii.

Pot fi puse întrebări similare şi aduse argumente similare privind antisemitismul, însă stereotipurile sînt altele. În Ungaria, Polonia, Rusia, Republicile Cehă şi Slovacă şi România, discuţiile antisemite au provocat multă îngrijorare – chiar şi in ţări ca Polonia, unde nu existau aproape deloc evrei. Cum poate exista antisemitism fără evrei? Aceştia par să simbolizeze pretutindeni două lucruri: socialismul şi occidentalismul cosmopolit. Asocierea cu socialismul îşi are originea în faptul că în multe ţări est-europene, Partidul Comunist a avut iniţial un număr disproporţionat de evrei printre membrii şi liderii săi. Astfel, oamenii care urăsc socialismul pentru că

le-a distrus viețile îi consideră pe evrei responsabili pentru întregul experiment dezastruos (nu contează că au fost implicați și polonezi, cehi sau români). Dar, cu mult înainte ca partidele comuniste să vină la putere, evreii din această regiune erau, de asemenea, considerați ca fiind cosmopoliți, urbani și occidentalizați. Ori de cîte ori influența occidentală a provocat necazuri, evreii au devenit simbolul acesteia[58]. În timp ce intoleranța față de rromi sugerează probleme legate specific de piață, antisemitismul sugerează o ostilitate mai largă față de lucruri ale „occidentului", inclusiv democrația și proprietatea privată, precum și piața; el cuprinde teme îngrijorătoare pentru un mare număr de grupuri, care au avut de suferit în trecut din cauza socialismului sau suferă în prezent din cauza dislocărilor acestuia. A spune că îți displac evreii a fost mai ușor și mai puțin revelator decît a spune că îți displace democrația sau instituțiile financiare internaționale. Puteai face această afirmație folosindu-i pe evrei ca simbol, chiar dacă, în realitate, existau puțini evrei în preajmă[59].

Ultimul meu exemplu privind modul în care dislocările din anii '90 puteau fi simbolizate de alte naționalități se referă la modul în care naționaliștii din România au ațîțat sentimentul antimaghiar, folosind limbajul „purificării", al expulzării „dușmanilor" și al „întregului popor". Iată un exemplu:

> Români, fascismul unguresc ne atacă fățiș... *În douăzeci și patru de ore trebuie să alungăm prin lege toate grupările antiromânești: U.D.M.R. și Fundația Soros, precum și acoliții lor, Partidul Alianței Civice, Grupul pentru Dialog Social, România Literară, Convenția Democratică! Români, nu vă fie frică de bestia revizionismului unguresc; i-am rupt nasul deja de cîteva ori, și acum o să îl zdrobim decisiv și fără milă! Vor autonomie? Dați-i afară!*[60]

În multe din scrierile lor, naționaliștii au invocat problema Transilvaniei, speculînd trauma colectivă pe care românii au trăit-o după Dictatul de la Viena din 1940. Deși majoritatea

populației de acolo este română, multor români le mai este teamă că maghiarii vor să posede din nou acest teritoriu: naționaliștii au exploatat această teamă. Limbajul lor accentuează nu doar profanarea de către acești străini a sfîntului pămînt românesc, ci și imaginea dezmembrării teritoriale a României. De exemplu, o carte scrisă pentru a-i avertiza pe români de pericolul iminent are pe copertă o hartă a României amenințată dinspre nord-vest de două rînduri de dinți gigantici, care sînt pe cale de a mușca o bucată uriașă din forma rotundă a țării[61].

Deși în termeni electorali grupurile naționaliste au obținut „numai" 12 procente din voturi la alegerile din septembrie 1992, discuțiile pe care le-am avut între 1991 și 1999 au sugerat că mulți români, în special cei din Transilvania, au găsit retorica lor convingătoare. Acest lucru se datorează, în parte, retrăirii experiențelor reale ale anilor 1940-44, dar cred că rezultă și din imaginea pe care Ungaria a ajuns să o simbolizeze drept urmare a acelor evenimente. În contextul de după 1989 – unul în care mulți se simțeau complet debusolați, în care politica deconcertantă a partidelor se ciocnea cu setea de consens, în care intoleranța față de vederi opuse tensiona prietenii de lungă durată și chiar căsătorii, și în care inflația provoca în fiecare săptămînă noi accese de panică – Ungaria și maghiarii au ajuns să reprezinte pierderea unei certitudini a integrității. „Problema maghiară" a simbolizat fragmentarea, sentimentul dezmembrării, al haosului și al pierderii controlului, care a însoțit prăbușirea singurului lucru care i-a ținut pe români împreună: partidul și opoziția față de el. Un sentiment abstract al fragmentării sociale a dobîndit un obiect concret cînd UDMR-ul a cerut autonomie de grup, cînd primul ministru Antall s-a proclamat liderul „maghiarilor din întreaga lume" și cînd la conferințe din Ungaria s-a pus problema reocupării nordului Transilvaniei[62]: altfel spus, cînd sentimentele naționale românești s-au ciocnit cu naționalismul maghiar. Dacă atitudinile românilor față de rromi exprimau

neliniștea în fața ravagiilor aduse de piață și de reformă, atunci antimaghiarismul consolida sinele și sentimentul de integritate opus profundei fragmentări a vieții sociale, care a fost atît o moștenire a socialismului, cît și un produs al tranziției înseși.

Concluzie

Am propus mai mulți factori care au contribuit la exacerbarea sentimentului național în România. Aceștia includ recurgerea tactică la idei și simboluri naționale, adesea de către oameni ce fuseseră privilegiați în socialism și doreau să-și păstreze acest privilegiu; competiția pentru pămîntul recent restituit sau pentru instituțiile recent descentralizate ale noilor entități politice; și o largă receptivitate socială față de explicațiile „naționale", datorată afinităților dintre „sinele" socialismului și o economie psihică, în care alte grupuri naționale devin simboluri, folosite pentru explicare și blamare. Subliniind atît de multe surse de naționalism și sentiment național în România, precum și în restul regiunii, am căutat să arăt că aceste fenomene sînt puternic supradeterminate. Nu există explicații unice pentru ele. Determinanții lor se află, în egală măsură, în situațiile istorice și structurale ale grupurilor, în organizarea politică, în calcularea avantajelor și în retorica folosită pentru a le promova, în construcții sociale ale „sinelui" și „persoanei" și în felul cum oamenii își reprezentau circumstanțele vieții lor, imaginile altor grupuri sociale servind drept simboluri primare.

O astfel de determinare multiplă nu trebuie să surprindă, căci constructul social al „națiunii" se află la baza subiectivității politice centrale a vremurilor moderne: cea care integrează oamenii în „state-națiuni". Construirea statelor-națiuni a implicat procese de omogenizare și diferențiere[53] – omogenizînd populația care este supusă unei singure suveranități și diferențiind-o de acelea aparținînd altor suveranități.

De asemenea, a implicat crearea loialităţilor şi identificărilor potrivite pentru războaiele întreprinse de aceste state, sentimentele realizate intrînd direct în persoanele sociale şi formînd identităţi care le legau neechivoc de statele lor. Constructul cultural care a realizat aceste sarcini în vremurile moderne a fost „naţiunea". Este o idee cu o ascendenţă venerabilă, datorită rădăcinii semnificaţiei sale: „naştere" – o noţiune crucială pentru a face să pară fireşti constructele arbitrare ale ordinii sociale[14].

În ciuda multiplelor ei semnificaţii, s-a crezut, în mod greşit, că „naţiunea" înseamnă un singur lucru. De la semnificaţia sa medievală de „stare socială feudală", ea a preluat înţelesul de „cetăţenie"; cu aceasta, a devenit conceptul fundamental al suveranităţilor statelor moderne occidentale. Acest concept nu s-a potrivit, totuşi, pretutindeni: în unele locuri, mari mase de oameni nu erau pe deplin cetăţeni, iar în altele (precum „Germania") fragmentarea politică a produs entităţi suverane ridicol de mici. Ideile prin care astfel de situaţii puteau fi răsturnate erau cele ale lui Herder, care a afirmat că nu o voinţă politică unificată este cea care clădeşte adevăratele naţiuni, ci istoria, limba, cultura şi sentimentele „comune". Acestea, a spus Herder, trebuie să constituie o „naţiune": o comunitate natală, o entitate „naturală" mai curînd decît constructele artificiale (statele), făcute prin cucerire şi calcul politic. Conceptul etnic de naţiune al lui Herder a migrat din „Germania" în mişcările naţionale ale popoarelor din întreaga Europă răsăriteană (precum şi în alte părţi ale lumii), devenind principalul idiom al politicii de aici.

Avînd în vedere această istorie, nu pot susţine că socialismul *a cauzat* sentimentele şi conflictele de după '89, ci doar că a perpetuat şi intensificat sentimentul naţional, deşi erau posibile şi alte soluţii. La fel cum semnificaţia naţiunii s-a schimbat istoric, ea s-ar fi putut schimba şi sub influenţa socialismului. Am arătat că tocmai acest lucru nu s-a întîmplat.

Maniera în care Partidul și-a făcut intrarea în Europa de Est și modul său de operare au mult de a face cu acest rezultat: acestea au hrănit sentimentele antiimperiale ale națiunilor satelit, au reificat politic identitățile naționale, în credința greșită că acestea erau simple epifenomene ale diferenței de clasă, au generat o amplă rezistență față de partid, au eliminat formele organizaționale din afara partidului, care ar fi putut crea alte identități și au instituționalizat competiția pentru care diferența etnică era o resursă la îndemînă. În acest fel, Partidul a sporit forța ideii naționale. În România în special, așa cum am sugerat în altă parte, întîlnirile dintre ideea națională și socialismul monolitic au avut ca rezultat, printr-o schismogeneză complementară, un naționalism și mai monolitic[65]. În loc să împingă sentimentele naționale într-o nouă direcție, socialismul le-a întărit în feluri care nu au devenit vizibile înainte ca circumstanțele politice schimbate ale „tranziției" să le ofere noi spații de manifestare.

Se poate obiecta că, excluzînd fenomene naționale similare din lumea nonsocialistă, precum Sri Lanka (sau chiar o Europă occidentală tot mai xenofobă), explicația mea își pierde din forță[66]. Această obiecție presupune că, dacă numim „naționalism" un fenomen care apare în multe locuri, este peste tot același fenomen – că similaritatea formei implică similaritatea atît a conținutului, cît și a cauzei. Nu sînt de acord cu această premisă. Cercetătorii din științele sociale prea adesea pun laolaltă „naționalisme" deosebite, căutînd o singură explicație acolo unde acționează forțe foarte diferite. Faptul că actuala organizare mondială produce state-națiuni și, prin urmare, chiar națiuni (deși acest lucru poate că se află într-un proces de schimbare), nu înseamnă că toate aceste națiuni au pretutindeni aceeași ascendență. Dimpotrivă: tocmai particularitățile lor merită să fie explorate, ca să nu le interpretăm greșit originile și semnificația. Națiunea este, în primul rînd, un simbol politic. Ca atare, semnificațiile ei sînt la fel de

variate ca şi istoriile ei multiple, la fel de numeroase ca poziţiile social-structurale din care poate fi folosită şi interpretată.

Nu există o ilustrare mai bună a acestui adevăr decît urmările fatale ale neputinţei lui Woodrow Wilson de a-l recunoaşte. Privind „naţiunea" ca avînd un singur sens, universal, şi promovînd „autodeterminarea naţională" ca fiind calea spre o ordine mondială a păcii, Wilson (în cuvintele lui Eugene Hammel) „a legitimat statul-naţiune etnic şi a confundat crearea acestuia cu democraţia"[67]. Persistenţa părerilor simpliste, precum cele ale lui Wilson, perpetuează confuzia. Nu putem trece cu vederea prezenţa naţionalismului în noile structuri politice ale Europei de Est, gîndindu-ne că orice mişcare politică opusă comunismului este, prin acest fapt, „democratică". Dacă credem că toate conflictele naţionale erup din vreun îndemn atavic, primordial, pe care nimeni nu îl poate influenţa, nu vom putea formula o politică adecvată acestor vremuri. Aşa cum am arătat aici, socialismul şi urmările lui le-au influenţat puternic, în moduri pe care ar trebui să le explorăm în continuare.

NOTE

1. Pentru că nici una dintre ţările conduse de partide comuniste nu se descriau pe sine ca fiind „comuniste", prefer să nu folosesc acest termen; în schimb, vorbesc despre „socialism" şi despre România „postsocialistă".
2. Eminentul istoric de la Yale University, Ivo Banac, a constatat acelaşi lucru cînd o invitaţie iniţială de a apărea într-o emisiune de ştiri a fost anulată datorită refuzului său de a apăra această explicaţie (Ivo Banac, comunicare personală).
3. Vezi Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, Columbia University Press, 1983).
4. Ar putea servi politicienilor est-europeni naţionalişti ca mod de justificare a acţiunilor lor şi politicienilor occidentali ca justificare a *in*acţiunii lor.
5. Mulţumesc lui Ashraf Ghani pentru această formulare.
6. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), p. 18-20.
7. În multe cazuri, chestiuni care angajaseră multe dezbateri pasionate în anii '20 şi '30 au început să reapară în discuţiile politice din anii '70 şi '80. De exemplu, în Polonia şi România au reapărut dezbaterile interbelice dacă sufletul polonez sau românesc este în chintesenţa sa ţărănesc sau urban cosmopolit. Vezi Katherine Verdery, „Moments in the rise of the discourse on national identity. II: early 1900s to World War II", în I. Agrigoroaici, Gh. Buzatu, V. Cristian, *Românii în istoria universală*, II-1, p. 89-136, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, 1987, şi „Moments in the rise of the discourse on national identity, I: seventeenth through nineteenth centuries", în I. Agrigoroaici, Gh. Buzatu, V. Cristian, *Românii în istoria universala*, III-1, p. 25-60, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, 1988. Vezi şi eseurile din *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, co-editor Ivo Banac (New Haven: Yale Center for International Studies, 1995).
8. Deşi nu exprimată în exact aceşti termeni, analiza lui Helene Carrere d'Encausse a fost poate prima care a semnalat semnificaţia

acestui fapt pentru Uniunea Sovietică. Vezi lucrarea ei *Decline of an Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt* (New York, Newsweek, 1979). Pentru o analiză mai detaliată a semnificației naționalității reificate în contextul sovietic, vezi Victor Zaslavsky, „Nationalism and Democratization in Post-Communist Societies", *Daedalus*, 121 (primăvara, 1992): 97-121 și Philip G. Roeder, „Soviet Federalism and Ethnic Mobilization", *World Politics*, 43 (1991): 196-232.

9. Valery Tishkov, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*, Londra, Sage, 1997. Vezi și lucrările citate la nota 8.
10. Partidul Comunist Român a pretins, de exemplu, că reprezintă minoritățile naționale în mod proporțional în structura membrilor și a organelor guvernului. Acest tip de program de „acțiune afirmativă" necesită, firește, o reificare prealabilă a identităților de grup.
11. Analiza socialismului și a lipsurilor a fost cel mai puțin aplicabilă în cazul Iugoslaviei, deși deosebirile dintre regiuni au determinat o conștientizare a lipsurilor *relative* care a avut poate consecințe similare.
12. Pentru o variantă detaliată a discuției rezumate aici, vezi Verdery, „Ethnic Relations, Economies of Shortage, and the Transition in Eastern Europe", în *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ed. C. M. Hann (Londra, Routledge, 1993), p. 172-86.
13. Vezi lucrarea mea *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983), cap. 5.
14. Vezi cap. 5 pentru continuarea discuției.
15. Vezi Sergei Arutiunov, „Ethnic Conflicts in the Caucasus", studiu prezentat la Johns Hopkins University, 18 februarie 1993.
16. Ibid.
17. Robert M. Hayden, „Constitutional Nationalism in the Formerly Yugoslav Republics", *Slavic Review*, 51 (1992): 654-73. Vezi mai ales discuția lui de la p. 657-58, privind modul în care constituția croată îi exclude sistematic pe sîrbi.
18. Maghiarii cu care am stat de vorbă considerau în general actuala Constituție discriminatorie față de ei; românii considerau că le acordă maghiarilor drepturile cuvenite, dar nu și "privilegiile" pe care ei pretind că maghiarii le cereau.

19. În turul al doilea pentru președinție, aceste partide și-au îndemnat membrii să voteze pentru președintele Ion Iliescu. Programele lor, ca și al lui, erau sceptice în privința „Europei" și a reformei, preferînd politici care ar fi păstrat instituțiile și privilegiile fostului Partid Comunist (care din punct de vedere instituțional nu mai exista, deși mai multe organizații puteau fi considerate moștenitorii săi). Influența acestor partide a fost sporită prin publicații precum săptămînalul Partidului România Mare, care era foarte popular.
20. Vezi, de exemplu, Ion Cristoiu, „Un document care nu rezolvă nimic", *Expres magazin*, 17-23 iulie 1991, p. 16 și Nicolae Manolescu, „Ideologie extremistă și joc politic", *România literară*, 15 august 1991, p. 2; „Sub cizma Securității", *Românul liber*, 7 (1991): 8; și Dennis Deletant, „The Role of Vatra Româneasca in Transylvania", *Report on Eastern Europe* 2, nr. 5, 1991.
21. Vezi relatarea din „Revista revistelor", *România literară*, 12 decembrie 1992, p. 24.
22. Sursele mele sînt, pentru Ungaria, József Böröcz, comunicare personală; pentru Polonia, Adam Michnik, „The Two Faces of Europe", *New York Review of Books*, 19 iulie 1990, p. 7; și pentru Slovacia, Andrew Lass, comunicare personală. Argumentația mea este valabilă și pentru cîteva dintre naționalismele sovietice, unde o schimbare de la un șef comunist la un conducător naționalist dădea în mod similar un nou avînt puterii.
23. O excelentă relatare a legăturii dintre anti-comunism, vechile elite și naționalism se găsește în „The Two Faces of Europe" de Adam Michnik.
24. S-a zvonit de mult că cel puțin o aripă a Securității era finanțată de KGB și că acest sprijin a continuat și după „evenimentele" din decembrie 1989.
25. Aceasta nu este o asociere necesară: în alte țări foștii comuniști au putut ridica steagul reformei. Bănuiesc că aici ceea ce i-a împins pe foștii comuniști români spre opțiunea naționalistă s-a datorat parțial probabilității mai mici de dezvoltare economică rapidă și parțial poziției deja ocupate de alte forțe politice din România.
26. Oficial, 79 de partide au prezentat candidați, dar un total de 144 s-au considerat că sînt participanți. Vezi Petre Datculescu, „How

Romania Voted: An Analysis of the Parliamentary and Presidential Elections of September 27, 1992", manuscris dactilografiat nepublicat (1992).

27. Pentru cazul românesc, vezi Dennis Deletant, „Convergence vs. Divergence in Romania"; pentru Bulgaria, vezi Gerald Creed, „The Bases of Bulgaria's Ethnic Policies", *Anthropology of East Europe Review*, 9 (1990): 11-17.

28. Mulți români cred că UDMR-ul a fost organizat de la Budapesta, de aici capacitatea sa de a se organiza atît de repede și de bine. Această viziune este întrucîtva împărtășită de un ziarist maghiar din București, care îmi explica faptul că la o zi după revoluție îi fusese dat textul unei declarații de principii a unui partid maghiar, spre a-l tipări în ziarul său, și apoi, o zi mai tîrziu, îi fusese dată o „versiune revizuită", care nu i s-a părut a fi de origine locală: era tipărită cu caractere care în general nu se găseau la mașinile de scris accesibile în România. Acest ziarist bănuiește că emigranții maghiari din Transilvania, trăind la Budapesta, au fost responsabili pentru rapida organizare a UDMR-ului.

29. Pentru detalii privind acest proces, vezi Jadwiga Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe* (Berkeley și Los Angeles University of California Press, 1991) și David Stark, „Privatization in Hungary: From Plan to Market or from Plan to Clan?" *East European Politics and Societies*, 4 (1990): 351-92. Termenul „antrepratcic" (*entrepratchik*) îmi aparține.

30. Istoricii sînt deosebit de importanți, căci, așa cum spune Eric Hobsbawm, „istoricii sînt pentru naționalism precum crescătorii de mac din Pakistan pentru dependenții de heroină: ambii furnizează materialul brut pentru piață" (E. J. Hobsbawm, „Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, 8 [1992]: 3).

31. În România se întîmpla ca aceia care erau cei mai predispuși să adopte o asfel de linie serveau și ca intelectuali de curte lui Ceaușescu. În confuzia care a însoțit căderea lui Ceaușescu, ei și-au pierdut influentele lor poziții (ca șefi de institute, profesori universitari sau editori la publicații importante) în favoarea intelectualilor din opoziție. Astfel, în această țară, naționaliștii umaniști-intelectuali intrau în aceeași categorie cu naționaliștii privilegiați de fostul regim.

32. Aceste comentarii sînt în acord cu observația lui Steven Sampson că multe dintre conflictele etnice din regiune sînt consecința directă a tranziției spre democrație și economie de piață, așa cum „tribalismul" african a fost consecința formării unor state noi. Vezi lucrarea sa „Is There an Anthropology of Socialism?" *Anthropology Today*, 7 (1991): 19.
33. Andrew Lass, comunicare personală.
34. Vezi, de exemplu, Michael Stewart, „Gypsies, the Work Ethic, and Hungarian Socialism", în *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ed. C. M. Hann (Londra și New York, Routledge, 1993), p. 187-90.
35. Vezi Mira Marody, „The Political Attitudes of Polish Society in the Period of Systematic Transitions", *Praxis International*, 11 (2): 227-39; și David Ost, „Interests and Politics in Post-Communist Society: Problems in the Transition in Eastern Europe", *Anthropology of East Europe Review*, 10 (1991): 7.
36. Claude Lefort, „The Image of the Body and Totalitarianism", în *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge, MIT Press, 1986), p. 297.
37. Împrumut această formulare de la John Borneman. Vezi și Ken Jowitt, „Moscow «Centre»", *Eastern European Politics and Societies*, 1 (1987): 296-348.
38. Vezi Lefort, „The Image of the Body and Totalitarianism", p. 298.
39. Ideea reprezentării întregii societăți a intrat în multe dintre partidele din opoziție, după schimbările din 1989. Liderii Solidarității poloneze, de exemplu – înainte de a se destrăma – au considerat că reprezintă *cu succes* întreaga societate, spre deosebire de Partidul Comunist. Vezi Marody, „The Political Attitudes of Polish Society in the Period of Systematic Transitions" și Jerzy Szacki, „Polish Democracy: Dreams and Reality", *Social Research*, Iarna, 1991: 718. Antropologii care au observat procesul electoral din România și Ungaria au remarcat același lucru. Gail Kligman și cu mine am participat la congresul de întemeiere a PAC-ului (Partidul Alianței Civice) în vara lui 1991, la care a fost evident că acest partid considera că reprezintă întreaga societate românească, nu doar un grup de interese restrînse din cadrul acesteia; FSN-ul care se afla la guvernare a folosit aceeași retorică. Susan Gal a observat, de asemenea, o

campanie electorală locală din Ungaria în care cea mai obişnuită pretenţie era aceea de a reprezenta *toate* interesele, interesul *comunităţii* (vezi Gal, „Local Politics in Post-Socialist Hungary", manuscris dactilografiat nepublicat).

40. Jan Urban, „Nationalism as a Totalitarian Ideology", *Social Research*, 58 (1991): 776.
41. Vezi şi Marody, „The Political Attitudes of Polish Society in the Period of Systematic Transitions", p. 237.
42. Sînt recunoscătoare pentru o prelegere a psihoterapeutei cehe Helena Klimova, care m-a făcut să înţeleg semnificaţia acestei idei.
43. Am această relatare de la psihologul Jerrold Post de la George Washington University.
44. Sampson a făcut o sugestie similară în a sa *Is There an Anthropology of Socialism?*, p. 19.
45. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston, Little, Brown, 1969).
46. Vezi şi Szacki, „Polish Democracy", p. 717-18.
47. Vezi Steven Sampson, „Towards an Anthropology of Collaboration in Eastern Europe", *Culture and History*, 8 (1991): 116.
48. Comuniştii nu au fost transformaţi în «ceilalţi» exact în acest mod pretutindeni. Andrew Lass notează că în 1991 în Cehoslovacia comuniştii erau reprezentaţi nu ca fiind străini *etnici*, ci paria, leproşi, oameni nesănătoşi, bolnavi (Lass, comunicare personală).
49. Mulţumesc lui Melvin Kohn, care a pus problema şi a dat o parte din soluţia oferită aici.
50. Observăm aceeaşi amestecare a registrelor – „ceilalţi" comunişti şi cei etnici – în controversata întrebare: cine trebuie blamat pentru dezastrul cu care s-au confruntat toţi în deceniul '90? După „revoluţii", stabilirea vinei a fost o obsesie în tot blocul de Est, poate cel mai puţin remarcată în Ungaria şi deosebit de virulentă în România şi fosta Uniune Sovietică. Sociologul rus Igor Kon susţine (comunicare personală) că ruşii cred că e mai important să stabileşti *cine e vinovat* decît să decizi *ce să faci*. Obsesia privind învinuirea uşurează susbsituirea dihotomiei comuniste cu cea etnică – tocmai, aşa cum arată preşedintele ceh Václav Havel, pentru că *toată lumea* era complice cu autorităţile comuniste: prin urmare nu puteau fi învinuite doar ele.

51. Încercarea cea mai apropiată de care am cunoştinţă este lucrarea lui Edmund Wnuk-Lipinski despre schizofrenia socială. „Dimorphism of Values and Social Schizophrenia: A Tentative Description", *Sisyphus*, 3 (1982): 81-89. Vezi şi Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească* (Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1984), în care se găsesc un număr de observaţii interesante care leagă „schizofrenia socială" de articularea modurilor de producţie.
52. Îi mulţumesc lui Susan Gal pentru această observaţie.
53. Din „Destinul culturii româneşti", citat în Alexandru George, „Onesti bibere", *România literară*, 15 august 1991, p. 4.
54. Florin Toma, „De veghe în elanul de ocară", *România literară*, 19 septembrie 1991, p. 3.
55. Vezi şi Vamik D. Volkan, *The Need to Have Allies and Enemies: From Clinical Practice to International Relationships* (Northvale, N.J., Jason Aronson, 1988), p. ix.
56. Adoptînd această linie, urmez concepţiile lui Alexander Hertz asupra antisemitismului: „Nu sînt cei cîţiva evrei... sursa antisemitismului, ci o... mare varietate de boli care erodează societatea în care [ei] trăiesc. Evreii devin doar un mijloc convenabil de a înlesni polarizarea anumitor sentimente şi reacţii" (*The Jews in Polish Culture* [Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1988], p. 1).
57. Vezi Nicolae Gheorghe, „Roma-Gypsy Ethnicity", *Social Research*, 48 (1991): 832, 833.
58. Vezi Hertz, *The Jews in Polish Culture*.
59. Evreii şi rromii au în comun o importantă trăsătură, legată de faptul că sînt grupuri „non-europene": amîndouă sînt (sau au fost de mult timp) popoare fără stat care sfidează graniţele naţionale, într-o zonă obsedată de statalitate şi graniţe. Ele sînt prin urmare simboluri deosebit de bune pentru mobilitatea capitalului internaţional care violează graniţele.
60. Citatul este din Corneliu Vadim Tudor, din publicaţia sa, *România Mare*. L-am găsit într-un număr al revistei *22*, 4-10 februarie 1993, p. 12 (subliniere în original).
61. Raoul Şorban, *Fantasma imperiului ungar şi casa Europei* (Bucureşti, Ed. Globus, 1990).

62. Mă refer aici la Congresul Emigraţilor Politici Maghiari şi la Conferinţa Mondială asupra Transilvaniei, amîndouă desfăşurate la Budapesta în iulie 1992. Părţi din ele au fost prezentate la televiziunea română.
63. Vezi Brackette F. Williams, „A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, 18 (1989): 401-44.
64. Vezi şi lucrarea mea „Whither «Nation» and «Nationalism»?" *Daedalus*, 122 (Vara 1993).
65. Vezi Verdery, *Compromis şi Rezistenţă*, concluzia. „Complementary schismogenesis" provine de la Gregory Bateson, *Naven* (Cambridge, Cambridge University Press, 1936).
66. Această secţiune finală vine dintr-un dialog cu Robert Hayden şi datorează mult obiecţiilor sale.
67. E. A. Hammel, „Demography and the Origins of the Yugoslav Civil War", *Anthropology Today*, 9 (1993): 8.

PARTEA A TREIA

PROCESE DE TRANSFORMARE A PROPRIETĂȚII, STATULUI ȘI PIEȚEI

Capitolul 5

ELASTICITATEA PĂMÎNTULUI: PROBLEME PRIVIND RESTITUIREA PROPRIETĂȚII ÎN TRANSILVANIA*

În amintirea lui Ioan Aluaș

„Terenul nu se întinde și nu se micșorează; îl găsim !"

(Judecătorul, într-un proces pentru pămînt)

„Cînd a intrat pămîntul meu la apa?" „N-a intrat la apă, a crescut".

(Doi vecini certîndu-se pentru hotarul dintre grădinile lor)

„Cartea zice că cînd vine sfîrșitul lumi, vei ieși pe holdă și nu vei ști unde este holda ta!"

(O țărancă despre restituirea pămîntului)

---

* Scris în august 1994, acest capitol este rezultatul a nouă luni de cercetări etnografice asupra restituirii proprietății în Transilvania (septembrie 1993-iunie 1994). Cercetarea mea a fost posibilă datorită unei burse oferite de International Research and Exchanges Board (IREX) (instituție sprijinită de National Endowment for Humanities, United States Information Agency și U.S. Department of State), ce administrează Programul de cercetare est-europeană, eurasiatică și din Rusia *(Title VIII)*. Aceste organizații nu răspund pentru părerile mele.
Sînt recunoscătoare lui Ashraf Ghani, Gail Kligman, Paul Nadasdy și Michel-Rolph Trouillot pentru comentariile folositoare și lui C.T., B.I. și B.A., care m-au învățat aproape tot ce știu despre restituirea proprietății în Transilvania. Sînt, de asemenea, datoare autorităților din comuna Geoagiu pentru înlesnirea muncii mele și comisiei de împroprietărire din satul Aurel Vlaicu, ai cărei membri au acceptat cu amabilitate prezența mea în timpul unora din activitățile lor. Ioan Aluaș, căruia i-am dedicat acest capitol, a fost colaboratorul meu la Facultatea de Sociologie din Cluj și cel care mi-a atras atenția pentru întîia oară asupra elasticității pămîntului. El m-a ajutat să pornesc acest proiect, dar a murit în timpul derulării lui.
Acest capitol este retipărit din *Slavic Review*, nr. 53 (1994), cu permisiunea dată de American Association for the Advancement of Slavic Studies.

În februarie 1991, parlamentul român a adoptat o lege privind restituirea pămîntului către foştii săi proprietari. Cunoscută ca Legea 18/1991, Legea Fondului Funciar lichida judiciar CAP-urile şi restituia proprietarilor pămînturile pe care aceştia le „donaseră" în timpul colectivizarii (1959-1962)[1]. Foştii proprietari îşi recuperau nu numai drepturile de folosinţă, ci drepturile depline de proprietate. Un orăşean din S.U.A. ar putea să îşi imagineze (aşa cum am făcut şi eu) că acest proces s-ar fi putut dezvolta după cum urmează. Pămîntul fusese colectivizat prin punerea în comun a tuturor proprietăţilor ţărăneşti dintr-un sat şi prin lucrarea lor în comun. Aşadar, pentru că un cîmp şi parcelele constituente sînt bunuri fixe – ca o masă acoperită cu şervete, marcînd unde începe şi se termină fiecare loc în parte – restituirea acestor parcele proprietarilor lor dintîi era doar o problemă de determinare a coordonatelor şervetelor înainte de 1959 şi reatribuirea lor celor care le deţinuseră la acel moment. Asta nu ar fi trebuit să fie complicat.

Oricine gîndeşte aşa, greşeşte. Voi arăta în acest capitol ca CAP-urile nu se formaseră simplu, prin punerea tuturor proprietăţilor ţărăneşti laolaltă, că pămîntul nu este fix, ci deosebit de elastic, ca procesul de colectivizare nu a însemnat simpla luare a şervetelor de pe masă, ci încîlcirea lor, şi că decolectivizarea este mai bine descrisă de imaginile apocaliptice ale ţărăncii decît de judecătorul citat mai sus. Probabil că ardelenii nu vor ajunge să-şi vadă drepturile anterioare asupra pămîntului restituite în întregime.

Din mai multe motive, restituirea proprietăţii s-a dovedit mult mai complicată decît îşi imaginaseră susţinătorii săi – inclusiv guvernele occidentale şi instituţiile financiare internaţionale. Să începem cu faptul că 30% din terenul agricol românesc se găsea în ferme de stat (IAS-uri) şi nu în cooperativele agricole (CAP-uri), iar Legea 18 le-a desfiinţat doar pe cele din urmă[2]. Statul a justificat această decizie prin nevoia de

a asigura producție agricolă suficientă (în IAS-uri) pentru perioada în care avea loc dezmembrarea cooperativelor. Dar aceasta a lăsat pe mulți dintre foştii proprietari fără pămîntul care se afla în fermele de stat şi ei au rezistat intentînd procese şi ocupînd terenurile cu forța. Şi mai problematic, Legea 18 a reconstituit situația proprietății din 1959 pentru o societate existînd treizeci de ani mai tîrziu. Astfel, ea a reconstituit fermele gospodăriilor care fuseseră unități viabile cu 30 de ani în urmă, dar ai căror membri, între timp, au murit, au emigrat, s-au căsătorit, aşadar şi-au schimbat relația cu pămîntul. Rezultatul a fost: conflicte între rude, între membri ai unor grupuri etnice diferite, între cei care au avut pămînt înainte şi cei care nu au avut, între sătenii care au rămas în sat şi cei care au emigrat spre o viață mai uşoară la oraş. Legea 18 a produs astfel mişcări şi tensiuni sociale în zonele rurale, la un nivel aproape la fel de distructiv ca însăşi colectivizarea.

Mă voi concentra mai puțin asupra acestor două probleme în aplicarea Legii 18 și mai mult asupra celei de-a treia: consecințele acțiunilor socialismului imediat după 1989 şi, în special, ale modului în care acesta a tratat pămîntul. Eliminînd grila proprietății, distrugînd granițele care imobilizau pămîntul – scoțînd pionezele care țineau şervetele în anumite locuri de pe masă – socialismul produsese un peisaj elastic. Deoarece guvernul nu a dirijat prin legislație o simplă distribuire a pămîntului, ci restituirea proprietăților anterioare, această elasticitate a stîrnit disensiuni şi a deschis spații largi de manevră elitelor săteşti şi comunale, responsabile cu reimpunerea unei grile.

Spre deosebire de alte timpuri şi de alte locuri, în care pămîntul aparent nelimitat a devenit un obiect de posesiune (de exemplu, colonizarea Americilor), această elasticitate se confrunta cu memoria socială a unui peisaj cu hotare, cu proprietari, un peisaj încorsetat de grila spațială a unei economii şi a unui stat raționalizator. Restituirea proprietății se

desfăşura, aşadar, precum proverbiala luptă a memoriei cu uitarea – despre care scrie Kundera – o luptă a unor grupuri şi persoane care doreau să delimiteze terenurile, împotriva celor care voiau să ţină hotarele flexibile, nesigure, amorfe. Era o luptă a particularizării împotriva abstracţiei, a unor bucăţi concrete de pămînt împotriva cifrelor adunate pe hîrtie şi a anumitor persoane şi familii, care îşi reafirmau astfel specificitatea împotriva unei ordini colectiviste care căutase să o elimine. Procesul de restituire a proprietăţii este o desfăşurare a posibilităţii de a forma (sau a imposibilităţii de a forma) noi tipuri de persoane, împreună cu noi identităţi sociale bazate pe proprietate şi posesiune. El este o parte dintr-o dramă mai extinsă a procesului de transformare a structurii de clasă, a economiei şi a puterii de stat din România.

În ceea ce urmează, vorbesc adesea despre pămîntul care se mişcă, se întinde, se evaporă – despre pămîntul care acţionează[3]. Această formulă exprimă adecvat realitatea. În România de la începutul anilor '90, nu doar pămîntul, ci chiar viaţa socială îşi pierduse reperele. Concepţiile oamenilor despre lumea lor, despre cine este prieten şi cine este duşman, parametrii strategiilor lor de supravieţuire, contextul social în care se definiseră pe ei înşişi şi îşi ancoraseră vieţile – toate fuseseră răsturnate. Instituţiile sociale erau într-un proces fluid de redefinire, iar grupările şi poziţiile în structuri, altădată uşor de recunoscut, îşi pierduseră conturul. „Statul" nu mai era statul de dinainte şi nici tribunalele sau poliţia, iar partidele politice erau doar grupuri schimbătoare de prieteni şi cercurile lor. Nu era încă clar nici participanţilor, nici analiştilor ce structuri vor susţine acţiunea socială în viitor. În asemenea circumstanţe fluide, în care deschiderile care defineau posibilităţile acţiunii umane erau la îndemîna oricui, puţinele lucruri care apăreau ca fiind stabile – precum pămîntul – căpătau dintr-o dată o nouă importanţă. Dar chiar şi aceasta stabilitate, aşa cum voi arăta, s-a dovedit a fi o iluzie. Dezvăluind-o ca

atare, sper să surprind sentimentul profundei dizlocări care predomină în mediul rural transilvănean.

Legea Fondului Funciar

Spre deosebire de felul în care a fost restituită proprietatea în țări postsocialiste ca Albania, Rusia şi Armenia, dar asemenea celor întîmplate în Bulgaria, Slovacia şi Republica Cehă, legea 18 nu a distribuit doar pămîntul sătenilor care trăiau pe el şi pe care îl lucrau: ea a încercat să recreeze regimul proprietății care existase înainte de colectivizare[4]. Cîteva prevederi ale legii făceau ca reconstituirea situației anterioare să nu fie deplină: 1) Limita reconstituirii era de zece hectare; 2) Suprafața minimă restituibilă era o jumătate de hectar; 3) Cei cu proprietățile aflate în IAS-uri nu primeau pămînt, ci dividende din recoltele acelor ferme; 4) Deşi proprietarii urmau „de regulă" să-şi primească pămîntul pe „vechile amplasamente" – adică terenurile pe care le avuseseră în stăpînire[5] – dacă construcții sau alte schimbări în folosirea pămîntului împiedicau reconstituirea proprietății, ei primeau terenuri echivalente în altă parte.

Nu trebuia să locuieşti în sat pentru a primi pămînt, nici nu îl primeai în funcție de capacitatea de a-l lucra[6]. În plus, cei care lucraseră decenii la rînd într-un CAP şi care nu avuseseră pămînt, puteau să nu primească nimic. Astfel, ceea ce pentru unii era restituire însemna pierdere pentru alții. Legea specifica pentru asemenea cazuri că aceştia puteau primi pînă la o jumătate de hectar dacă exista mai mult pămînt decît fusese revendicat de foştii proprietari. Legea chiar invita comisiile de reîmproprietărire să *creeze* exces de pămînt prin scăderea unui procent fix – „coeficientul de reducere" – din proprietățile reconstituite şi dădea comisiei posibilitatea consolidării parcelelor în locul reproducerii structurii fragmentate a proprietății din anii '30. Aceste prevederi, împreună cu limita de zece

hectare, indicau că Legea 18 dorea nu chiar o restituire integrală, ci, mai degrabă, o restituire însoțită de o reformă agrară. Pentru că multe sate transilvane nu aveau pămînt în plus (coeficientul de reducere fiind greșit aplicat) și întrucît consolidarea proprietății a fost rară, reforma agrară a fost plină de ezitări.

Oare de ce România dorea să reînvie parțial trecutul, încercînd să elimine întreaga perioada comunistă, ca și cum aceasta nu ar fi existat? Întrebarea este complexă, de vreme ce hotărîri similare au fost luate, din diferite motive, în alte țări ale blocului estic. În fiecare dintre ele, totuși, prăbușirea partidelor comuniste, pe care mulți le-au crezut eterne, a arătat oamenilor că nu-și înțelegeau deloc trecutul. Ca urmare, au căutat un trecut mai sigur, mai folositor, care să ofere repere pentru traiectoriile lor, iar sistemul pre-comunist era cel mai la îndemînă.

Importantă pentru remodelarea trecutului a fost, în România ca și în alte părți, aversiunea populatiei față de „comunism" și tot ceea ce a însemnat el. Acest sentiment a fost articulat politic de diverse grupuri în diverse țări. În cazul României, purtătorii săi de cuvînt au fost reînsuflețitele „partide istorice" ale perioadei interbelice, mai ales Partidul Liberal și cel Național Țărănesc, reînviate în 1990 de unii dintre foștii membri. În climatul anticomunist din 1990-1991, închisoarea și confiscarea proprietăților, pe care le-au suferit, au devenit importante avantaje morale și politice, făcînd din programele partidelor istorice pietre de încercare ale anticomunismului[7]. Astfel, chemarea lor la restaurarea proprietății, care fusese fie confiscată direct, fie smulsă cu forța de la proprietarii săi, a avut un larg impact[8]. Sentimentul anticomunist a fost atît de intens, încît chiar foștii comuniști din Frontul Salvării Naționale care se afla la putere au fost forțați de presiunea străzii să restituie proprietățile. Ei încercaseră inițial să preîntîmpine această presiune oferind cîte o jumătate de

hectar de pămînt tuturor celor care locuiau în zonele rurale, indiferent dacă avuseseră pămînt sau nu. Dar la acel moment politic, în România, era imposibil să schimbi cursul evenimentelor: influența partidelor istorice a dat ideii de restituire a proprietății un mare avînt, în detrimentul celei de simplă redistribuire.

Legea 18 a fost, totuşi, un compromis politic. Deşi toți erau de acord ca legea să ia ca premisă restituirea şi nu reforma agrară, FSN/PDSR-ul a reuşit – împotriva obiecțiilor partidelor istorice – să impună limita de zece hectare pentru proprietățile reconstituite[9]. Schimbarea a fost esențială. Justificată ca măsură de promovare a echității sociale (pentru a permite împărțirea pămîntului la cît de multe persoane cu putință, inclusiv la acelea care au lucrat în colective, dar nu posedaseră pămînt), efectul său a fost împiedicarea recreării unei clase de mijloc împroprietărite şi viabile în agricultură, una care ar fi putut exercita anumite presiuni asupra statului[10]. Trecerea acestei legi (în forma propusă de FSN/PDSR) prin Parlament arăta raportul dintre forțele din politica românească la acea dată: grupurile anticomuniste, aliate cu vechea clasă de proprietari (reprezentată de partidele istorice), au pierdut în fața noii clase de aparatcici, baza politică a Frontului Salvării Naționale.

Acest lucru este evident mai ales în discrepanța dintre cît putea cineva moştenească şi cît putea apoi să cumpere. Indiferent de numărul de moştenitori, nici o proprietate care existase în anii `50 nu putea fi reconstituită cu mai mult de zece hectare – adică, dacă un tată poseda 20 de hectare în 1958 şi apoi a murit, avînd doi fii, ei nu primeau fiecare cîte zece hectare, ci trebuiau să împartă o singură suprafață de zece hectare. Legea stipula însă că, o dată ce primiseră pămînt, oamenii puteau „să achiziționeze prin orice mijloc legal” în mod liber pînă la o sută de hectare. Unele grupuri au fost mai bine situate decît altele ca să obțină pămînt după 1991, fie că

au avut mai mulți bani ca să îl cumpere, fie că au avut mijloacele să facă achiziții frauduloase să pară legale. Aceste grupuri îi includeau pe noii primari aleşi, plus elita agrară a perioadei comuniste – agronomi şi preşedinți de CAP-uri, directori ai IAS-urilor, SMA-urilor, fiecare dintre ei avînd posibilitatea să îşi clădească o nouă poziție socială, spre deosebire de elita precomunistă, aflată acum în dezavantaj. Din aceasta vedem caracterul „antrepratcic" al partidului de guvernămînt, care accepta anumite reforme anticomuniste doar ca să le modifice în favoarea fostului aparat al partidului.

Acest grup şi-a mărit avantajul în campania electorală din 1992, convingîndu-i pe săteni că o victorie a partidelor istorice ar însemna recrearea marilor proprietăți ale boierimii şi garanția sărăciei pentru ceilalți. Pentru cei mai mulți dintre săteni, un vot pentru Iliescu şi pentru partidul său însemna un vot pentru dobîndirea pămîntului, nu pentru cedarea lui bogaților de pe vremuri. În consecință, PDSR-ul a cîştigat mult capital politic acceptînd compromisul restituirii pămîntului, dar modificînd legea în punctele ei esențiale, fapt care i-a adus un număr covîrşitor de voturi în zonele rurale.

Adoptarea Legii 18, în februarie 1991, a lansat disoluția CAP-urilor în întreaga țară şi restaurarea drepturilor de proprietate individuală a pămîntului. Punerea în posesie s-a făcut de către comisiile de împroprietărire care lucrau la trei niveluri administrative: județul, comunele subordonate şi satele. Din acestea trei, cele mai importante erau comisiile comunale, responsabile pentru determinarea mărimii lotului pe care gospodăriile din fiecare sat urmau să îl primească şi însarcinate cu rezolvarea conflictelor, acolo unde era posibil. Cazurile problemă urmau să meargă la comisiile județene, sau la tribunal. Măsurarea exactă şi atribuirea anumitor terenuri noilor proprietari era treaba comisiilor care lucrau în fiecare sat, subdiviziuni ale comisiilor comunale. Din punct de vedere

administrativ, era o ruptură adîncă între comisiile judeţene şi cele comunale sau săteşti: comisiile judeţene nu aveau aproape nici un control asupra comisiilor locale, care erau conduse de primarul comunei. Aşadar, primarul avea o mare influenţă asupra modului de desfăşurare a restituirii proprietăţii.

Am urmărit evoluţia acestui proces între septembrie 1993 şi iunie 1994 într-un sat transilvănean, Aurel Vlaicu, situat în comuna Geoagiu, judeţul Hunedoara[11]. Localizarea este importantă, pentru că istoria şi structura proprietăţii în Transilvania sînt foarte diferite de cele ale altor părţi din România, datorită includerii anterioare a regiunii în Imperiul Habsburgic. În anii 1860, austriecii au introdus înregistrarea proprietăţii în Transilvania. Pentru că părţile României de astăzi care nu se găseau sub ocupaţie austriacă au introdus înregistrarea pămîntului mult mai tîrziu şi în forme mai inconsistente, oricine din acele zone, care ar fi dorit să demonstreze că are drept de proprietate, ar fi avut surse mai puţine şi mai puţin credibile decît ardelenii. Transilvănenii au avut, aşadar, speranţe mai mari de a-şi vedea drepturile de proprietate restabilite şi de a rezista abuzurilor autorităţilor locale. Din această cauză, procesele de restituire în satul Aurel Vlaicu nu au fost la fel ca în restul ţării[12]. Unele trăsături sînt comune, totuşi, precum ascunderea pămîntului şi regimul proprietăţii în socialism, ambele făcînd ca suprafaţa României să fie flexibilă şi instabilă.

Suprafeţele elastice

Ascultîndu-i pe vlăiceni, însoţind comisia săteasca şi audiind procese pentru pămînt la judecătorie, am simţit că harta mea mentală cu al său peisaj fix – masa cu şervetele – devenea instabilă. Terenuri şi cîmpuri întregi păreau să se mărească sau să se micşoreze; o suprafaţă rigidă devenea elastică, aidoma unei pînze pictate. Părea că pămîntul se ridică

şi se lasă, lărgind şi micşorînd aria conţinută într-un set de coordonate. Dar Vlaicu nu este aşezat pe o falie geologică. Cum să înţelegi atunci neaşteptata elasticitate a pămîntului din sat, elasticitate împotriva căreia unele familii se luptă ca să-şi impună revendicările în vreme ce alţii o extind şi mai mult? Cum pot să migreze suprafeţele de pamînt, să se mărească, să dispară, să se micşoreze şi să se comporte ca un lucru neţintuit locului?

Un rîu terafag

Pentru vlăiceni, poate cele mai dramatice locuri pentru aceste permutări sînt cele de-a lungul rîului Mureş. Un fel de creatură vie, ca orice rîu, Mureşul se revarsă periodic şi mută astfel pămîntul. În ultimii 50 de ani, şi-a şerpuit meandrele cu 50 de metri mai spre sud, în terenurile satului, muşcînd bucăţi din cîmpurile oamenilor şi aruncîndu-le pe malul celălalt, sau undeva, departe, în vale. Un bărbat – să-l numim Ion – ai cărui părinţi lucraseră odată un teren pe şesul fertil situat chiar lîngă rîu, ar fi descoperit acum că acel teren îl făcea nu fermier, ci înotător. În vreme ce Ion ar fi putut, în mod rezonabil, să ceară în loc un teren de pe malul opus, mărit de depozitele aluvionare, acel mal aparţinea acum unui alt sat, Homorod. Din punct de vedere cadastral, terenurile de acolo nu existau: ele nu aveau nici un număr topografic. Din punct de vedere practic, totuşi, ele erau foarte reale: solul productiv şi bogat aştepta să fie lucrat de oricine se impunea cu succes acolo – probabil, autorităţile locale care au speculat situaţia, înlăturîndu-i pe cei fără titlu şi instalîndu-se acolo prin reprezentanţii lor. Aşa că, speranţa lui Ion de a recupera în altă parte ceea ce rîul a luat ar fi rămas, probabil, neîmplinită. Terenul familiei sale nu era niciunde: dispăruse pur şi simplu.

Două lucruri sugerează că instabilitatea rîului este o problemă politică, că elasticităţile şi posibilităţile ce decurg de aici au implicaţii politice. În primul rînd hărţile. În 1994, cele

mai bune hărți ale terenului sătesc erau cele făcute in anii 1880, cînd autoritățile austro-ungare au comasat minusculele terenuri ale țăranilor ardeleni. Dar harta cu zona satului, care conținea Mureșul migrator, a dispărut din arhive. După cum mi-a explicat arhivistul, indiferența rîului față de proprietate produsese conflicte serioase între Homorod și Vlaicu, iar hărțile împrumutate pentru a aplana diferendele dispăruseră nu se știe cum. Un moment de neatenție? Sau deranjau prin iluzia de stabilitate pe care o ofereau, prin constrîngerile pe care le impuneau asupra împroprietăririi creatoare?

Cel de-al doilea aspect al politicii rîului consta în diferitele forme de proprietate de pe cele două maluri, căci Homorod și Vlaicu sînt două tipuri diferite de sate. Homorod, pe malul nordic, nu a cunoscut colectivizarea. Deși partidul găsise căi pentru a pătrunde în satele de deal, nu a reușit să le transforme atît de profund, cît făcuse cu satele colectivizate, ca Vlaicu. Terenurile de deal din Homorod au rămas în proprietatea privată, nestingherită, a celor care le stăpîniseră de generații. Dar în Vlaicu, pe malul sudic, proprietatea particulară a fost înlăturată. Parcelele individuale au fost luate cu forța de la proprietarii lor și comasate în suprafețe de teren uriașe, stăpînite teoretic și după lege de membrii CAP-ului, în mod colectiv, dar administrate practic de reprezentanții Partidului și ai statului. Astfel, la nord interesele private apărau proprietatea privată; la sud, interesele publice colectivizate impuneau obiectivele unei Românii socialiste. Și între ele, un rîu nomad, neastîmpărat.

Mureșul – la acest cot al cursului său, cel puțin – părea să fie mai degraba apărătorul unui individualism posesiv decît al unei bunăstări colective. Devora pămînturile cooperativei pe care le deversa proprietății individuale de pe malul de alături. Astfel a împlinit efectiv o răzbunare, căci pămînturile din Vlaicu pe care Mureșul le-a înghițit erau tocmai acelea pe care homorodenii fără pămînt le obținuseră la reforma agrara din 1921 doar ca să le piardă la colectivizare – deși aceasta nu a

atins Homorodul în sine. Cînd s-a constituit CAP-ul din Vlaicu, în 1959, el a oferit homorodenilor care dețineau terenuri fertile în luncă alte pămînturi „în schimb", mai puțin productive, în locuri mai puțin accesibile activităților mecanizate (așadar, nefolositoare CAP-ului din Vlaicu). Un Mureș terafag i-a răzbunat.

Este posibil ca Mureșul să nu-și fi creat meandrele neajutat, iar diferența în statutul proprietății de fiecare parte să îi fi influențat cursul. Un inginer agronom din Vlaicu mi-a explicat că, în anii '60, homorodenii au profitat de construcția unui drum local ca să devieze Mureșul în folosul lor. Ca proprietari privați avînd un interes specific de apărat și ca producători ai unei țuici care „ungea" toate relațiile sociale, homorodenii au mituit echipele de constructori ca să arunce pietriș și pămînt din belșug pe malul *lor* de rîu, protejînd astfel malurile de eroziune și împingînd albia rîului către sud. Pe malul satului Vlaicu, dimpotrivă, nu era nici un „proprietar" care, îngrijorat fiind de eroziune, să facă ceva împotriva ei prin plantări sau îndiguiri ce ar fi putut stopa pofta rîului de pămînt proaspăt.

Astfel, natura și două forme distincte de proprietate au reușit împreună să miște pămîntul. Suprafețele mărite într-o parte și micșorate într-alta au făcut ca peisajul să fie elastic și comisia din Vlaicu să se confrunte cu terenuri dispărute, reconstituite altundeva, ca să fie însușite de persoane din alte locuri. Dar chiar acest fapt a impus ca și restul pămîntului din Vlaicu să fie elastic, astfel încît cererile acelora pe care rîul i-a deposedat să poată fi rezolvate. În ce măsură și prin ce mijloace s-au extins terenurile din Vlaicu, ca să satisfacă această nevoie?

Întinzînd pămîntul

Într-o zi din martie 1994 cei trei membri nelocalnici ai comisiei din Vlaicu – primarul comunei, un agronom și

topograful desemnat de la Deva – s-au întîlnit cu cei trei membri localnici pentru o şedinţă de lucru. În loc să rezolve cererile sătenilor care se adunaseră pentru a fi primiţi în audienţă, primarul le-a spus să revină în ziua următoare. Avea o treabă mult mai urgentă: să găsească nişte pămînt pentru reclamanţii dintr-un sat vecin. Pentru aceasta i-a cerut topografului să măsoare pe hartă suprafaţa unui anumit loc din terenurile satului. Topograful şi-a tot mutat rigla pe hîrtie puţin cîte puţin, a făcut cîteva calcule şi apoi a spus: „24,7 de hectare". „Nu-i destul", i-a răspuns primarul. „Cît ne trebuie?" „28,4 de hectare". Topograful şi-a mai mutat rigla şi, cîteva momente mai tîrziu, a anunţat: „28,2 de hectare. Destul?" „Bine", a răspuns primarul. Un cîmp de 24 de hectare tocmai crescuse la 28. Acest episod a intrat în notele mele la rubrica „întinzînd pămîntul".

Nu am mai participat la asemenea momente de întindere, dar am aflat care erau căile prin care suprafaţa arabilă a satului se mărise faţă de cît fusese în 1959. Cea mai importantă mărire a fost consecinţa cererii neîncetate a regimului socialist ca producţia să crească permanent. Planul era mărit neîncetat, impunînd primarilor locali şi preşedinţilor CAP-urilor să găsească surse noi de creştere a producţiei. În agricultură, asta înseamnă eforturi: să se transforme noi terenuri în pămînturi cultivabile prin desecarea mlaştinilor, să se are păşunile pentru a le face arabile, să se dreneze pămînturile inundabile ş.a.m.d. Ca rezultat, unii săteni, ale căror cîmpuri se mărgineau cu mlaştini sau păşuni în 1959, aflaseră acum că suprafaţa arabilă este mai mare – şi nimeni altcineva nu o reclamă. Cîmpurile lor crescuseră.

Acest fapt e foarte evident pe o anumită uliţă din Vlaicu, unde grădinile se învecinau cu o mlaştină. În anii '80, cooperativa a curăţat mlaştina de tufişuri şi arbori şi a cărat pămînt pentru a o face arabilă. Suprafaţa cîştigată astfel a crescut totalul disponibil pentru redistribuire. Cei care şi-au reluat în

stăpînire grădinile după 1989 au acum mult mai mulți metri pătrați decît avuseseră înainte, ei sau părinții lor. De aici și observația cuiva, că datorează noua sa grădină cooperativei. Și tot de aici provine răspunsul unui sătean, dat altuia care se plîngea de măsurătorile propuse pentru grădina sa: „Cînd a intrat pamîntul meu la apă?" „N-a intrat la apă, a crescut".

Poate că cea mai elastică zonă de pe teritoriul satului, în 1993-1994, a fost pămîntul ocupat de IAS-uri. Restituirea proprietății, pînă la acea dată, afecta doar CAP-urile[13]: IAS-urile au fost declarate societăți pe acțiuni. Ele cultivau pămîntul în calitate de întreprinderi de stat, dar plăteau foștilor proprietari de pămînt dividende stabilite de Ministerul Agriculturii la minimum contravaloarea a trei sute de kilograme de grîu pe hectar posedat[14]. La începutul decolectivizării, dividendele erau plătite multora al căror pămînt nu se găsea în teritoriul real al IAS-urilor, inclusiv unor persoane al căror pămînt fusese confiscat sau dat cu forța la stat (spre deosebire de proprietatea comună a CAP-urilor, formată din donații „voluntare")[15]. Așa cum fusese plănuit inițial, terenurile lor trebuiau să formeze un fond de pămînt de rezervă, pentru a fi distribuit celor fără pămînt care lucraseră în CAP-uri; în același timp, victimele confiscărilor și donațiilor forțate trebuiau să fie compensate cu dividende de la IAS-uri. Astfel că unele suprafețe de pămînt erau socotite de două ori: ca proprietate specifică acordată unui sătean (sau însușită abuziv de unele oficialități) *și* ca mărime abstractă care trebuia compensată prin dividendele fostului proprietar al pămîntului.

Între 1991 și 1994, IAS-urile au devenit adevărați saci de cauciuc, capacitățile lor întinzîndu-se, în unele cazuri, la mai mult decît cele ale suprafețelor reale ale fermelor. Directorul unei ferme putea primi de la un primar o listă a acționarilor ale căror acțiuni, în total, depășeau suprafețele reale disponibile, pentru că primarii au înghesuit temporar în sacii de cauciuc ai IAS-urilor pe toți cei ale căror situații prezentau dificultăți.

Pentru că nu pămîntul în sine, ci produsul lui era împărțit – un produs mult mai ușor de divizat, manipulat și transformat decît suprafețele de pămînt – capacitatea de întindere a pămîntului prin dividende în IAS-uri a extins suprafața posibilă a satelor. (Dar cum acționarii lacomi de dividende – și, în anumite cazuri, directorii doritori de profit ai IAS-urilor – insistau din ce în ce mai mult ca doar acele persoane al căror pămînt se găsește în perimetrul IAS-urilor să primească dividende, elasticitatea IAS-urilor s-a deteriorat.)

Pămîntul IAS-ului s-a întins și în alt fel. Fie datorită unor confuzii, fie intenționat, unii săteni au socotit de două ori suprafețele înscrise pe adeverința lor de proprietate[16]. Să zicem că o adeverința îi acordă lui Nicolae trei hectare. El știe că două sînt în IAS și că va primi dividende de pe două hectare. Dar, în plus, anunță asociația agricolă[17] din sat că vrea să își lucreze tot pămîntul și adeverința lui demonstrează că acesta trebuie să aibă trei hectare. Asociația îi plătește valoarea a trei hectare în produse, iar IAS-ul îi dă dividendele pentru două hectare: astfel, Nicolae are efectiv *cinci* hectare. Acest tip de fraudă sau eroare a provocat asociației pierderi importante, pînă cînd contabila și-a dat seama ce se întîmplă[18]. După aceea, contabila a cooperat cu directorul IAS-ului ca să prevină asemenea suprapuneri (rigidizînd, astfel, peisajul).

Pămînt ascuns

Parte din întinderea pămîntului este doar un reflex al restrîngerilor anterioare. Țăranii de pretutindeni au ascuns întotdeauna pămîntul de autorități, dar, începînd în special din anii '50, țăranii români au procedat în acest fel cu disperare[19]. În 1948, parțial pentru a forța sătenii să intre în cooperative și parțial pentru a asigura statului postbelic o cantitate adecvată de alimente pentru ambițiile sale industriale, partidul a cerut de la fiecare familie o cotă de produse agricole a cărei mărime creștea proporțional cu mărimea proprietăților lor[20]. Diferența

între a avea patru hectare şi a avea cinci putea fi diferenţa între a avea sau nu ce să manînci în timpul iernii. Pentru cei cu prea mult pămînt, o cale de a rezolva problema a fost de a dona sau vinde terenurile prietenilor sau unor rude, cu înţelegerea secretă ca vînzarea să fie doar aparentă. Situaţia aceasta a creat infinite dificultăţi pentru restituirea proprietăţii, întrucît cei care donaseră pretinsele lor achiziţii CAP-ului au devenit acum refractari în privinţa restituirii acestora adevăraţilor proprietari.

Dar această practică nu a diminuat totalul pămîntului disponibil. Alţii au procedat altfel: au declarat mai puţin decît aveau în realitate. Întrucît cotele erau stabilite după registrele care nu se bazau pe un cadastru, ci pe declaraţii, a fost o ocazie deosebită de a ascunde pămînt. Un funcţionar din Vlaicu era un beţiv notoriu şi putea fi uşor convins, pentru o sticlă de ţuică, să reducă mărimea proprietăţii cuiva. (Domnul profesor Ioan Aluaş îmi spunea că mama lui avea *şapte* cifre diferite pentru terenul său, fiecare corespunzînd unei anumite nevoi a timpului şi fiecare rezultînd din folosirea cu dărnicie a ţuicii.) Orice proprietate astfel muiată în ţuică a micşorat nu numai terenurile persoanei respective, ci şi pe cele ale întregii aşezări, invalidînd astfel măsurătorile raportate în cifrele oficiale din anii '50. Astfel de micşorări au avut efecte mai tîrziu, cînd proprietarii cîmpurilor micşorate au descoperit că era greu acum să le întindă la loc, la dimensiunile lor iniţiale. Pămîntul suplimentar implicat, totuşi, ajută la elasticizarea întregii suprafeţe a satului.

După colectivizare, autorităţile locale au ascuns în continuare pămîntul pe care ţăranii îl ascunseseră mai înainte. Presaţi să crească producţia, ele se bucurau că ţăranii ascunseseră pămînt[21]: aceasta le-a permis să umfle productivitatea, plantînd şi recoltînd de pe terenuri care fuseserăt oficial înregistrate mai mici decît erau de fapt. Dacă CAP-ul însămînţa 200 de hectare şi recolta 600 de tone, productivitatea ar

fi fost de 3000 de kilograme la hectar; dar dacă cei de sus credeau că sînt doar 150 de hectare producînd aceleaşi 600 de tone, producția era mult mai impresionantă: 4.000 de kilograme la hectar. Diferența putea însemna un premiu, o promovare pentru primar sau pentru preşedintele CAP-ului. În timpul cercetărilor mele din anii '70, am auzit în mod repetat că satul vecin, Romos, avea cea mai mare productivitate din județ. În 1994, am aflat că Romos avea o sută de hectare, sau chiar mai mult pămînt ascuns de autoritățile locale (lucru posibil, mi s-a spus, pentru că cineva din Romos lucra la biroul cadastral județean, unde erau înregistrate cifrele). Astfel încît, chiar dacă primarii de comună şi preşedinții CAP-urilor creau noi suprafețe prin defrişări şi desecări, ei ascundeau totuşi o parte de autoritățile centrale. În special categoria „pămînt neproductiv" era o bună ascunzătoare[22].

Aparent, această practică nu se limita la comune şi CAP-uri. Regretatul profesor Aluaş mi-a spus că în anii '70 Ceauşescu se mîniase cînd hărțile din satelit arătaseră discrepanțe masive între suprafețele înregistrate din aer și acelea raportate de jos. Lui Aluaş, care lucra pe un contract de cercetare sociologică, i se ceruse să descopere ce se întîmplase cu o parte din pămîntul dispărut din statisticile unui județ. Vorbind cu primul secretar județean, i s-a spus să nu mai caute pămîntul care lipsea, „pentru că trebuia să lipsească". Aluaş credea că această conspirație de ascundere a pămîntului se întindea pînă la nivelurile înalte ale Ministerului Agriculturii – o practică asemănătoare cu stocarea materiilor prime (vezi capitolul 1)[23]. Acest pămînt fantomă crea confuzii în procesul de retrocedare, pe măsură ce oamenii descopereau că cifrele pe care le foloseau pentru a-şi revendica proprietățile părinteşti micşorau posesiunile acestora; dar, fără alte dovezi, ei nu își puteau recăpăta tot ceea ce altădată fusese al lor. Pe de altă parte, ceea ce unii credeau că este o gospodărie de patru hectare, putea, dintr-o dată, să devină de cinci hectare.

Perimetrele mişcătoare

Observăm din aceste exemple că suprafaţa totală a satului este pusă sub semnul întrebării. Cît de *mare* era Vlaicu, de fapt? Mai exact, cîte hectare erau disponibile pentru redistribuire? Cu cît intri mai mult în problemă, cu atît ea devine mai greu de înţeles. Incertitudinea este, în sine, o altă sursă a capacităţii pămîntului de a se extinde: dacă nimeni nu cunoaşte în mod exact cît de mare este Vlaicu, atunci nu există nici o limită pentru cîţi solicitanţi pot fi înghesuiţi în perimetrul său. Doar cînd sătenii au dorit să-şi ocupe pămîntul şi au descoperit că acesta nu era suficient pentru toată lumea, s-au dezvăluit limitele elasticităţii lui.

Să consideram cifrele următoare. În conformitate cu recensămîntul agricol din 1895, suprafaţa totală a satului (atunci Benczencz) era de 2301 iugăre (1.324 hectare), dintre care 1.414 (814 hectare) erau teren arabil. Aproape acelaşi număr (2.296 iugăre) reieşea dintr-o sursă din 1921[24], iar la recensămîntul agricol din 1941 suprafaţa este dată ca fiind de 1.414 iugăre de teren arabil (814 hectare). Pînă acum, totul este bine. În recensămîntul agricol mult mai amplu din 1948, făcut în perspectiva colectivizării, două liste diferite ale cifrelor primare dădeau suprafaţa totală ca fiind de 2.235 iugăre (1.287 hectare) şi 1.122 hectare; într-una erau 920 de hectare de pămînt arabil, în cealaltă de 808 hectare[25]. La sfîrşitul colectivizării erau raportate în total 1.309 hectare, din care 948 erau arabile[26]. Aceeaşi sursă dădea suprafaţa totală a noului CAP ca fiind de 652 hectare, dintre care 84 se găseau *în alte sate* – o excelentă ilustrare a capacităţii cooperativelor de a întinde pamîntul. Cifrele valabile pentru anii '80 dădeau totaluri variind între 1.657 hectare (1.028 arabile)[27] şi 1.438 hectare (988 arabile)[28]. Comisia a determinat, în 1991, că avea fie 599, fie 631 hectare disponibile pentru redistribuire; această estimare a fost revizuită, mai tîrziu, la 759 hectare[29],

reflectînd reîntoarcerea în sat a unor cîmpuri care fuseseră cedate cooperativei din satul vecin, Gelmar (deşi nu a tuturor cîmpurilor date în acest fel)[30]. Totalurile pentru redistribuire excludeau pămîntul deţinut în diferite IAS-uri, care, în conformitate cu o listă pe care am văzut-o în 1991, totalizau 801 hectare (683 hectare arabile)[31], dar agronomul cu care am discutat aceste cifre nu credea că ele erau exacte. Aşadar, sînt 814 hectare, 920, 808, 948, 1028, 988, 759 – care dintre acestea este cifra corectă?

Între 1895 şi 1994, hotarele satului au fost periodic schimbate. La reforma agrară din 1921, cîmpuri mari au fost transferate la ţăranii fără pămînt din satele vecine; reflectînd acest lucru, hărţile folosite de CAP-ul Vlaicu în anii '70 indicau o suprafaţă mai mică decît cea existentă cu un secol în urmă. O altă suprafaţă substanţială a fost mutată de la CAP-ul din Aurel Vlaicu la cel din Gelmar, în anii '60. IAS-urile au încălcat graniţele satelor învecinate, făcînd inutile cifrele pentru un cercetător care ar căuta să reproducă statistici anterioare. Cît de mare este satul Aurel Vlaicu de fapt? Cei pe care i-am întrebat evaluau suprafaţa sa arabilă de la 600 la 800 de hectare. Eu, una, habar n-am cît de mare este cu adevărat.

În aceste condiţii, nu este deloc surprinzător că discuţia despre „întindere" şi „micşorare" era larg răspîndită. Contrar judecătorului din *motto*-ul meu, care a afirmat la tribunal: „terenul nu se întinde şi nu se micşorează; îl găsim!", oamenii din Vlaicu vorbeau de pămîntul care îşi schimbă mărimea şi forma. „Cînd a intrat grădina mea la apa?" „Dacă mai plouă, se mai întinde cumva?". „De ce tot măsoară pămîntul în fiecare an? Cred ei că între timp se micşorează sau se întinde?" „Aşa-i, domnule topograf, că întindeţi? De scăzut nu prea scădeţi, dar de întins...". „Cum poate o holdă mai mare să devină mai mică?" „Comisia a dat pămînt la toţi care l-au cerut, dar, dacă puneţi tot pamîntul ăsta cap la cap, ajunge la Budapesta". Pămîntul începea să aibă proprietăţi plastice: pulsa şi se umfla.

se prelingea peste hotare şi se evapora în nimic. „Nu ştiu unde se duce pămîntul meu! Luni a fost, şi miercuri hîrtia a dispărut!" (Chiar ziarele au folosit uneori aceste expresii: vezi titlul „Se evaporă hectarele?"[32]) Uneori, pămîntul se reproducea spontan în moduri surprinzătoare: „Familia lui Vasile n-a avut decît cinci hectare şi, uite acum: are de două ori atîta". Unii credeau că pămîntul putea fi mutat după bunul plac. „Omul ăla şi-a mutat pamîntul de pe deal pînă în şes". „Doamna S. a venit alaltăieri. Încearca să îşi aducă aici pămîntul de la Vinerea". Putea chiar să se deplaseze destul de departe, ca pămîntul unui prieten din Cluj, care spunea: „Cînd părinţii mei au lucrat acest pămînt, a fost acolo, în sat; acum îmi spun că este în IAS, la 80 de kilometri distanţă!".

Regimul proprietăţii în socialism şi rădăcinile conflictului social

Cum se face că suprafeţe aparent fixe au devenit atît de maleabile? Am sugerat deja cîteva explicaţii – recuperarea pămîntului de către primari şi preşedinţi de CAP-uri, ascunderea pămîntului de către ţărani, dar şi de către oficialităţi ş.a.m.d. Existau şi motive suplimentare pentru elasticitatea din acel moment, motive legate de felul în care a tratat fostul regim proprietatea aflată sub controlul său. Primul, şi cel mai vizibil: în CAP-uri se lucra pe suprafeţe mari, nu în labirintul parcelelor mici din anii '30. Pentru a crea aceste mari suprafeţe, trebuia eliminat orice semn care distingea parcelele între ele: arborii şi gardurile vii au fost tăiate, pietrele de hotar dintre cîmpuri au fost scoase. Pentru a raţionaliza şi reorganiza culturile, CAP-urile au distrus vechile canale şi au săpat altele noi, au arat vechile cărări şi drumuri şi au trasat unele mai potrivite pentru noua folosire extinsă a terenurilor, au arat de-a curmezişul ceea ce fuseseră zeci de fîşii de pămînt arate de-a lungul – aceasta a schimbat însăşi conformaţia terenului. Cele

mai multe dintre semnele după care oamenii și-ar fi putut recunoaște proprietatea au dispărut. Dacă terenurile vreunui țăran altădată începeau la o anumită salcie, acum ea nu mai exista.

În consecință, decolectivizarea a devenit un război între memoriile sociale concurente (și memoria, așa cum bine se știe, este deosebit de elastică). Este un război dus pe nisipuri foarte mișcătoare, pentru o suprafață care a devenit total relativă. Am întrebat pe mulți dacă, la momentul reluării în posesie a pămîntului, familia știa unde îi era pamîntul. Cei mai mulți dintre bătrîni au spus că da, dar, atunci cînd i-am rugat să îmi descrie cum aș putea să recunosc terenul lor, aproape toți mi-au putut da doar un răspuns relativ, ca de exemplu: „Păi, prima bucată alături de drum, pe deal, e a lu' Sîvu Iosif, a doua e a vărului meu, Petru, și după aia, a mea". Rareori un răspuns invoca un punct fix – un arbore care mai era în picioare după 30 de ani sau semnalul de cale ferată. Cîmpurile s-au mutat astfel în spațiu de la punctele lor de referință. Chiar referirea la drumuri sau canale nu era sigură, căci acestea s-au tot schimbat între timp. „Stoian n-a avut niciodată *două* drumuri, unul din ele ar trebui să fie arat". „Nu-i bine să-mi măsoare grădina de la șant, că șanțul a fost altundeva acum 30 de ani". Astfel de plîngeri aveau vlăicenii la comisia din sat. Ședințele ei erau pline de țipete și nervozitate, unii contrazicînd amintirile altora despre cum arătau holdele în trecut.

Mijloacele memoriei includeau și acte scrise care, adesea, mai mult complicau decît rezolvau problema. În sistemul habsburgic de înregistrare a pămîntului, introdus în anii 1860-1870, fiecare gospodărie era înregistrată cu toate parcelele asupra cărora avea drepturi. Dupa aceea, orice tranzacție, implicînd orice teren, trebuia înregistrată în Cartea Funciară la biroul notarului. Pentru aceia ai căror părinți sau bunici se osteniseră să își înregistreze proprietatea, un extras din Cartea Funciară a servit acum ca o dovadă aproape definitivă a

drepturilor de proprietate, chiar dacă nu a fost în acord cu alte declarații. Dar nu toată lumea își înregistrase pamîntul în Cartea Funciară. Țăranii mai săraci din anii '30 și '40 pur și simplu nu au făcut-o, de vreme ce înregistrarea costa bani. În special în anii '50, cînd țăranii cumpărau sau vindeau în secret dreptul la pămînt, era posibilă vînzarea pe baza unui act scris de mînă cu doi martori, fără să se înregistreze tranzacția în mod oficial. Lucrul cel mai important este că, după 1948, noua putere comunistă a ignorat în mod sistematic Cartea Funciară. Abolise cea mai mare parte din proprietatea privată și nu avea nevoie de dovezile ei. Deși unii oameni mergeau în continuare să-și înregistreze casa sau grădina, modificările importante ale drepturilor de proprietate și de uzufruct operate de CAP-uri au rămas neînregistrate.

Aceasta nu înseamnă că regimul socialist a încetat să mai recunoască proprietatea. Dimpotrivă: în cadrul proprietății socialiste, distincția între proprietatea de stat și proprietatea colectivă a fost păstrată cu sfințenie în lege, chiar dacă nu a fost în totalitate respectată în practică. Proprietatea cooperativelor era marcată de caracterul său „voluntar", de „consimțămîntul liber" care însoțea donațiile care o creau[33]. Distincția apărea și în faptul că aparținea colectiv doar grupului de persoane care donaseră pămîntul și utilajele; alte forme de proprietate, dimpotrivă, aparțineau „întregului popor", nu unor părți din el[34]. Astfel, în timp ce celelalte forme puteau fi conduse de reprezentanți ai „întregului poporului", adică de partidul comunist, CAP-urile trebuiau, teoretic, să fie conduse doar de reprezentanți ai acelui mic grup care donase pămîntul. Teoretic, statul nu trebuia *să impună* activitatea într-o cooperativă; putea doar să o *sugereze*, să o ghideze, sau să recomande[35]. Distincția dintre cele două forme de proprietate se află la baza procedeelor de restituire a pămîntului în România: proprietatea CAP-urilor a fost restituită celor care donaseră pămîntul, dar IAS-urile au rămas (cel puțin temporar) întreprinderi de stat.

În practică, adesea autorităţile nu ţineau seama de diferenţa dintre formele proprietăţii socialiste, dînd ordine preşedinţilor de CAP-uri şi impunînd politicile lor fermelor, în numele unei gîndiri „superioare". Textul unui curs de drept din 1974 sugerează că un rezultat al acestei rupturi între teorie şi practică a fost întrebarea dacă actele emise de cooperative – care erau entităţi non-statale – aveau acelaşi statut şi consecinţe juridice ca acelea ale instituţiilor statului[36]. Răspunsul la această întrebare este crucial pentru restituirea proprietăţii şi pentru confuzia astfel creată, datorită modului în care autorităţile locale acordau drepturile de proprietate şi schimbau proprietăţi între CAP-uri şi IAS-uri.

Proprietatea socialistă şi alocarea drepturilor de folosinţă

CAP-urile erau autorizate să aloce drepturi de proprietate membrilor lor, în special în două forme: 1) terenuri de casă şi 2) drepturi de folosire a aşa-numitelor "loturi personale" deţinute de membrii CAP-urilor. Tinerii din sat care doreau să îşi ridice case, cei care se mutau în sat, venind din alte părţi sau sătenii cu case la periferie care doreau să se mute mai aproape de centru, puteau cere de la CAP un teren pe care să construiască. Terenul acordat putea să includă chiar o grădină destul de mare, care să servească drept lot personal. Deşi această parcelă era inevitabil fosta posesiune a vreunui proprietar, o dată cu socializarea pămîntului, asemenea detalii au încetat să mai conteze. După 1989, sătenii care îşi recuperau drepturile la terenuri pe care alţii îşi construiseră case au pierdut dreptul la o mie de metri pătraţi din acel pămînt – spaţiul ocupat de casă şi o mică gradină –, dar puteau cere restul pămîntului plus echivalentul acelei mii de metri pătraţi altundeva în sat. În mod asemănător, dacă erau atît de amabili încît să lase proprietarului casei nu numai mia de metri pătraţi, ci toată grădina, puteau cere întreaga suprafaţă în altă parte.

Aceste prevederi au avut două consecințe importante, una pentru relațiile sociale și celaltă pentru elasticitatea pămîntului. Mai întîi, interesele celor care locuiau în casele clădite pe loturile alocate de către CAP erau opuse intereselor foștilor proprietari. Acolo unde proprietarul pămîntului cerea restul de pămînt, în afara acelei mii de metri pătrați pe care legea o permitea, stăpînii casei puteau ramîne cu pămînt insuficient pentru susținerea familiei. Pentru că cei care primiseră loturi de casă de la CAP erau, de obicei, din alte sate și nu aduseseră pămînt în CAP, ei nu primeau alt pămînt decît acela dimprejurul casei. Mulți dintre ei își pierduseră slujbele din industrie pentru care se mutaseră în Vlaicu (datorită poziției favorabile a satului); astfel, pierderea grădinilor familiale putea fi un dezastru. Lupta pentru grădinile familiale a fost una dintre cauzele ostilității accentuate între *băștinași* și *„venituri"*, o ostilitate pe care cei din urmă o vedeau ca pe o nouă luptă de clasă. Rezultatul privării de pămînt a fost că aceștia din urmă trebuiau să muncească în parte la noii proprietari, pentru a avea ce mînca. Dar aceasta era o posibilitate de care nu erau deloc încîntați; după cum mi-au mărturisit cîțiva din noii veniți: „nu vrem să fim slugi la «boierii» locali!"

A doua consecință a problemei casă-lot-grădină era că suprafața satului trebuia să fie într-adevăr elastică, deoarece trebuia să se rezolve cererile proprietarilor de pămînt, pentru suprafețe echivalente altundeva. La fiecare zece gospodării care primeau cuantumul minim de o mie de metri pătrați, trebuia să apară de undeva un hectar de pămînt pentru a fi dat foștilor proprietari. La fiecare gradină extinsă lăsată noilor ocupanți, trebuia găsit chiar mai mult pămînt. Acei săteni care lăsaseră, cu generozitate, grădini mari proprietarilor de case, nu și-au dat seama ca actul lor implica un teren elastic. Ei presupuneau pur și simplu că pămîntul acela se va găsi altundeva[57]. Situația era chiar mai complexă dacă, precum în Vlaicu, pămîntul loturilor de case era cerut acum de trei proprietari diferiți, dintre care doi puteau să aștepte terenuri

compensatorii. Aceasta situație a apărut acolo unde pămîntul a fost confiscat prin reforma din 1945 şi dat altor proprietari, iar apoi donat cooperativei de către noii proprietari, doar ca să fie alocat mai tîrziu unei a treia persoane ca teren de casă. În Vlaicu, aproximativ 30 de case se găsesc într-o asemenea situație.

Problema loturilor de casă şi a grădinilor s-a dovedit un coşmar din punct de vedere juridic, datorită chestiunii ridicate anterior: statutul juridic al alocărilor de pămînt de către cooperativă era deschis acum unei dezbateri juridice. Mai mult chiar, proprietarii care folosiseră o bucată de grădină pentru multă vreme aveau dreptul să o revendice pe baza folosirii de lungă durată[38]. Unii judecători au sprijinit, în general, cererile proprietarilor de case împotriva foştilor proprietari, ca o chestiune de echitate; alții hotărau de la caz la caz. Dar judecătorii cu care am vorbit spuneau că procesele ce implicau grădinile caselor erau printre cele mai dificile şi mai frecvente.

Pămîntul trebuia să se întindă pentru a se găsi suprafețe suplimentare nu doar pentru cei al căror pămînt fusese dat altora ca loturi de case, ci şi pentru aceia al căror pămînt a fost scos de către CAP din circuitul agricol, pentru construcții. Clădirile CAP-urilor ocupau pămînt care nu mai putea fi folosit. La o scară mai mare erau digurile construite de-a lungul Mureşului. Digul din Vlaicu ocupa 35 de hectare de pămînt care nu mai putea fi restituit proprietarilor. Legea spune că ei trebuiau să primească, în altă parte, suprafețe compensatorii. Încă o dată, suprafața satului trebuia să fie elastică.

Schimburile de pămînt

Un alt gen de probleme apare din schimburile de pămînt care au avut loc în timpul colectivizării. Acestea erau de trei feluri: între CAP-uri şi indivizi, între CAP-uri şi IAS-uri şi între CAP-uri. Decretul 151, din 1950, a permis cooperativelor

în formare să lucreze parcele învecinate, prin schimburi de teren cu persoane particulare. Dacă unii săteni se înscriseseră în CAP-uri sau în întovărăşiri agricole, iar pămîntul lor nu forma terenuri compacte, autorităţile aveau dreptul să schimbe pămînturile non-membrilor situate în mijlocul cîmpurilor CAP-ului cu parcele situate la marginea acestora. IAS-urile, care căutau să-şi extindă suprafeţele, aveau aceleaşi prerogative. Persoanele particulare nu puteau să refuze aceste schimburi[39], prin care mulţi s-au descoperit proprietarii unor parcele mult inferioare acelora pe care au fost constrînşi să le cedeze. Conform decretului, contractele unor asemenea schimburi erau valide chiar şi fără semnăturile proprietarilor mutaţi, atîta timp cît autorităţile locale invocau decretul 151 în registrele lor[40].

Aceste schimburi au creat dificultăţi pentru procesul de restituire, pentru că mulţi dintre aceia constrînşi să facă schimburile refuzau să primească altceva decît terenul lor iniţial, chiar dacă proprietatea înregistrată la CAP – pe care ei trebuiau să o primească înapoi – nu era parcela lor iniţială, ci una pe care o primiseră în schimb. Unii au deschis procese, acolo unde autorităţile locale nu redactaseră contractele stipulate în decretul 151, ceea ce le făcea atacabile juridic. Un rezultat, desigur, a fost creşterea tensiunii în comunităţile locale, căci încercarea de a recupera terenul iniţial al cuiva însemna să îl iei de la un membru al CAP-ului pentru a cărui parcelă a fost schimbat. Pentru că pămînturile amalgamate în CAP-uri erau, în general, de mai bună calitate decît cele date în schimb, a reapărut conflictul între sătenii mai bogaţi şi cei mai săraci, unii avînd pămînt superior şi ceilalţi, inferior[41].

În acelaşi spirit al agriculturii raţionale, CAP-urile schimbaseră adesea cu IAS-urile pămînturile, donate sau confiscate, care le aparţineau. Asemenea schimburi erau mai cu seamă probabile în cazurile (destul de frecvente) cînd un sătean avea pămînt în altă localitate: de exemplu, o femeie care migrase sau se măritase în satul A putea să fi păstrat

pămînturile din zestre în satul ei de baştină, B. Dacă, în schimb, cineva din A se mutase în satul B, CAP-ul din A şi IAS-ul din B puteau foarte uşor să schimbe cele două terenuri „străine". Pentru că CAP-urile şi IAS-urile dețineau drepturile de proprietate asupra pămîntului ele puteau, ca să-şi atingă obiectivele, să dispună de teren dupa cum voiau: dorințele foştilor proprietari nu intrau în calcul. Dificultatea era, totuşi, că doar cooperativele se dizolvau, pe cînd IAS-urile rămîneau intacte. Astfel, o persoană al cărei pămînt fusese dat unui CAP şi apoi schimbat pentru un teren de la un IAS putea să nu primească terenul inițial, ci doar dividendele plătite acționarilor din noua întreprindere agricolă de stat [42]. Aceasta era situația persoanei menționate anterior, a cărei familie locuia în sat, dar acum era în situația de a primi dividende pentru un teren aflat la 80 de km distanță. Mulți dintre cei aflați în această situație au atacat deciziile comisiilor, refuzînd să primească dividende şi deschizînd procese pentru înapoierea pămînturilor lor inițiale. Din nou, procesul lor atingea interesele ocupantului curent al terenului respectiv, care ar fi fost forțat să devină acționar în loc să fie proprietar şi care, în consecință, tărăgăna inevitabilul proces cît se putea de mult.

CAP-urile şi-au consolidat terenurile şi prin schimbul de pămînt cu CAP-urile vecine sau cu satele necooperativizate. Deoarece, mai demult, căsătoriile se faceau uneori între persoane din sate învecinate, CAP-urile din satele respective aveau, fiecare, cîteva terenuri deținute de persoane din celălalt sat. Cooperativele au raționalizat cultivarea, schimbînd asemenea terenuri, în unele cazuri modificînd, în consecință, chiar granițele satelor sau ale CAP-urilor. Acest lucru a creat mai multe probleme pentru procesul de restituire. În primul rînd, pămîntul oamenilor era înregistrat în satul unde *ei intraseră în CAP*, nu în acela în care pămîntul era situat de fapt. O comisie putea crede că a rezolvat toate problemele în granițele satului, pentru a se trezi cu cereri neaşteptate de la cei din afară. Prin

urmare, pămîntul trebuia să devină încă şi mai elastic, de vreme ce, pentru a obţine pămînt suplimentar, comisiile stabiliseră deja coeficientul de reducere, în funcţie de suprafaţa pe care sătenii au revendicat-o în primul tur de cereri; acum însă, solicitările „străinilor" făceau din nou pămîntul insuficient. Din acest gen de exigenţă a apărut şi episodul „întinderii pămîntului" pe care l-am descris anterior.

În al doilea rînd, schimburile de pămînt între CAP-urile sau satele vecine au complicat problema stabilirii suprafeţei de pămînt pe care o aveau la dispoziţie. În Vlaicu, hotarul cu satul vecin, Gelmar, era acum destul de incert, acesta mutîndu-se în dreapta şi în stînga. Drepturile de proprietate în aceasta zonă interstiţială erau într-o stare haotică: proprietăţile aparţinînd unor oameni din patru sate (Vlaicu, Gelmar, Geoagiu şi satul necolectivizat Homorod) erau amestecate. „Migraţiile" Mureşului au diminuat suprafaţa totală a cooperativelor. În plus, o mare proprietate, expropriată în 1945, cuprindea terenuri din Gelmar şi Vlaicu, astfel încît dimensiunile ei nu puteau fi stabilite de nimeni, cu excepţia autorităţilor locale (şi ele nu aveau nici un interes să clarifice lucrurile)[41]. Decizia de a se înapoia unele terenuri de la margine satului Vlaicu a sporit mărimea suprafeţei pe care comisia o controla; dacă nimeni nu revendica pămîntul, atunci acel teren mărea surplusul disponibil pentru alţi solicitanţi (precum cei care reclamau grădinile de lîngă casă). Cînd terenurile din Vlaicu s-au întors „acasă" de la Gelmar, pămîntul din Vlaicu s-a întins.

Probleme speciale au apărut din schimburile între satele colectivizate şi cele necolectivizate. Pentru că pămîntul din cîmpii este mult mai bun decît cel de pe dealuri, sătenii de la deal au încercat, de multă vreme, să cumpere pămînt în sate ca Vlaicu. Unii dintre ei l-au primit în alte moduri, ca homorodenii care au dobîndit pămînt în Vlaicu prin reforma agrară din 1921. Cooperativele au schimbat pămînt cu cei de la deal, ca şi, de altfel, cu oricine altcineva, luînd terenurile lor de cîmpie

în schimbul unor alte terenuri. Începînd din 1991, chiar sătenii din satele de deal care nu au fost niciodată colectivizați au început să-și recupereze terenurile pierdute, refuzînd uneori să renunțe la terenurile primite în schimb, pe care le pretind în virtutea faptului că le-au folosit timp de trei decenii.

Se pare ca sătenii de deal au determinat comisia din Geoagiu să returneze terenuri pe vechile amplasamente (cele de înainte de 1959) – aspect pe care Legea 18 nu îl cerea, ci îl lăsa opțional. Un membru al comisiei mi-a explicat că, o dată cu începerea decolectivizării, sătenii din Boiu, un sat necolectivizat de la deal, au început să ocupe cu forța fostele lor terenuri din lunca satului colectivizat Cigmău (ambele așezări, învecinate precum Homorod și Vlaicu, se află în comuna Geoagiu). Cu ajutorul fiului unui sătean care devenise avocat, cei din Boiu au amenințat că dau comisia în judecată dacă nu primesc exact acele terenuri pe care le dețineseră înainte de 1959. Au refuzat categoric să păstreze terenurile care le-au fost impuse, ca echivalent, în timpul colectivizării. Poate că și-au apărat drepturile atît de hotărît pentru că în timp ce amintirea proprietății dispăruse din mintea colectiviștilor, sătenii de deal păstraseră un puternic simț al proprietății private[44].

Încă o consecință a felului în care cooperativele au tratat pămîntul a ațîțat pe cei veniți împotriva localnicilor. Demonstrînd, în mod admirabil, că pămîntul nu este fix, CAP-urile acceptaseră ca membri pe cei veniți în sat care contribuiseră cu pămînt în *satele lor de origine*. La Vlaicu, numele lor figurau pe lista de cereri de intrare în CAP (una dintre dovezile admise pentru restituirea proprietăților) cu un hectar sau două, dar acest pămînt nu era în Vlaicu. Într-un anume caz, hectarul nu exista deloc, fiind inventat pentru ca „proprietarul" său să arate ca și cum ar fi contribuit cu ceva. Totuși, numele lor figurînd pe listă, asemenea oameni aveau, în principiu, dreptul de a cere pămînt. În primul an al restituirii, cei mai mulți dintre ei au primit terenuri pe care le-au

pierdut mai tîrziu, atunci cînd a devenit clar că în Vlaicu, în ciuda elasticității, nu era suficient pămînt pentru toți. Rezultatul a fost o nouă luptă de clasă la nivelul satului, fiindcă cererile aparent nesățioase ale localnicilor au deposedat de pămînt pe cei veniți în sat, solicitînd la maximum elasticitatea pămîntului din Vlaicu[15].

Astfel, poate cea mai importantă sursă a elasticității pămîntului era faptul că el a fost tratat de comuniști mai degrabă ca un bun mobil decît ca unul imobil, ca o cantitate abstractă lipsită de calități specifice. Transformînd anumite suprafețe în cifre pe hîrtie, ei le-au amestecat ca pe niște cărți de joc și le-au împărțit, fără nici o grijă, actorilor sociali. În socialism, pamîntul a devenit o chestiune de totaluri manipulate în interesul „întregului", indiferent de particularitățile drepturilor anterioare (ca să nu mai vorbim despre particularitățile solurilor locale care rezistau planificării). Legea 18 i-a împuternicit pe săteni să reafirme acele particularități în lupta lor pentru a fixa pămîntul, determinîndu-l să se zvîrcolească și să se întindă sub greutatea atîtor cereri contradictorii.

Probleme în restituirea proprietății

Comisiile locale și munca lor

Dezorganizarea care însoțea restituirea proprietății a luat multe alte forme, în afara celor deja sugerate. Voi descrie un număr de probleme pe care le-am observat în Vlaicu, unele dintre ele fiind specifice acestui loc, iar majoritatea fiind mai larg răspîndite în Transilvania și chiar în întreaga Românie. În primul rînd, compoziția și activitățile comisiei de împroprietărire din Vlaicu. Cei trei membri ai săi se presupunea că sînt aleși de sat, dar cei din comisia 1993-1994 erau, de fapt, aleși de primarul comunei, pentru a înlocui cele trei persoane alese la început. Acestea spuneau că nu doriseră să accepte dorința

primarului și a ciracilor săi de a da pămînt din belșug prietenilor lor și mai puțin altora. Mulți săteni aveau o părere proastă despre pe cei trei puși de primărie – despre unul se spunea că era bețiv, altul era scandalagiu și celălalt provenea dintr-o familie săracă. Totuși cei trei judecau soarta vlăicenilor care încercau să obțină pamînt. Nu se înțelegeau între ei, săpîndu-se mereu unul pe altul. Ascultîndu-i în discuții despre diferite cazuri, impresia mea a fost că produceau împreună o cunoaștere la fel de flexibilă și de schimbătoare ca suprafețele pe care urmau să le restituie.

Tot așa de problematic era și felul în care funcționa comisia. Cei trei se întîlneau în biroul asociației agricole, împreună cu topograful și un agronom de la comisia comunală. Uneori putea să-și facă apariția și primarul, care era președintele comisiei. Dat fiind locul de întîlnire, acolo se mai găseau cel puțin alte două persoane: agronomul și contabilul asociației, care erau foarte interesați de modul în care erau soluționate disputele în care era implicat pămîntul membrilor asociației și nerăbdători să-și exprime părerile. Comisia se întîlnea în mod neregulat; uneori nu se constituia luni în șir, pe urmă se întrunea trei-patru zile pe săptămînă cîtăva vreme, pentru ca apoi să dispară din nou. Sătenii aflau din vorbă în vorbă cînd se întrunea comisia și veneau la birou cu cererile lor.

Comisia nu avea o procedură standard pentru rezolvarea cazurilor. Trei sau patru persoane puteau intra împreună: una făcea o plîngere, comisia începea să o discute, apoi altcineva venea cu o altă problemă și atenția tuturor se muta către cererea noului reclamant, pe urmă o a treia persoană întrerupea discuția, în același fel. Topograful ori agronomul mai ieșeau cu o persoană sau alta, poate chiar pentru a ajunge la o înțelegere „între patru ochi"[46]. Întreaga procedură seamăna cu o jonglerie: mingiile se ridicau pe rînd în aer fără ca vreuna să-și găsească o rezolvare. Adesea, rezultatul era următorul:

„trebuie să măsurăm pămîntul acolo din nou, dar nu putem să facem asta decît la toamnă, după stîngerea recoltei"[47]. În acest fel, cazurile se tărăgănau, nerezolvate, multe anotimpuri.

Plîngerile la comisie se centrau adesea pe problema măsurătorilor. Oamenii solicitau remăsurarea terenurilor care fuseseră deja măsurate, plîngîndu-se că vecinii au mutat „țăruşii" (semnele de hotar) şi au încălcat pămîntul lor. Dată fiind fragilitatea majorității țăruşilor, chiar aşa se putea întîmpla, dar topograful era exasperat să-şi piardă timpul cu remăsurarea. Alte probleme apăreau atunci cînd comisia nu făcea măsurarea inițială cu atenție. De exemplu, putea să măsoare partea din față, dar nu şi partea din spate a terenului. Cînd noul proprietar mergea să are, descoperea că, la capăt, terenul său dispăruse, pentru că brazdele vecinilor săi nu erau drepte. Asta însemna că întreaga bucată trebuia măsurată din nou; cîmpurile fiind deja arate şi semănate, nimeni în afară de partea afectată nu dorea să revizuiască hotarele. În asemenea împrejurări, o soluție era să dea pămîntul asociației şi să-i lase pe specialiştii săi să se certe pentru remăsurare. De fapt, cedarea pămîntului asociației – pentru un anotimp sau două – părea să fie o strategie obişnuită pentru rezolvarea disputelor dintre persoanele care vroiau să evite certurile. Din punctul său de vedere, asociația dorea să controleze cît mai mult pămînt pentru a raționaliza culturile şi veniturile. Ea a devenit astfel o forță de primă mînă în procesul de clarificare a grilei de proprietate în Vlaicu.

La granița dintre comune s-au ivit noi probleme; au apărut din cauză că în diferite locuri, diferiți topografi au făcut măsurarea şi punerea în posesie. Un caz implica o plîngere a persoanei X către topograful A că persoanei Y i se dăduseră drepturi la pămîntul lui X, în timp ce Y pretindea că primise aceste drepturi de la topograful B (persoană cunoscută că lua mită), care lucra în satul vecin. Topograful pentru Vlaicu putea să îşi facă treaba în mod conştiincios, dar uneori constata că

terenurile erau deja alocate pentru altcineva. Și pentru că cei din satele vecine care veneau să pretindă pămînt nu aduceau întotdeauna acte, topograful nu putea să fie atît de conștiincios cît ar fi vrut. Am fost martora unui caz în care un cuplu venise de departe să ceară trei hectare de pămînt în Vlaicu, dar nu își adusese și adeverința de proprietate. Chiar dacă ar fi adus-o, topograful nu ar fi putut să știe dacă pămîntul lor a fost pe teritoriul fostului CAP sau pe acela al IAS-ului, pentru că adeverințele atestau doar mărimea terenului alocat, nu și unde se afla. Fără dovezi potrivite, topograful putea doar să ia de bun cuvîntul lor, încercînd să-l confrunte cu cadastrul imens din anii '30 pe care își baza munca (și care era departe de situația pămîntului din 1959).

Apoi mai erau și problemele apărute din neaplicarea corectă a legii, fie de către comisia din sat, fie de cea a comunei – cu alte cuvinte, din abuz de putere. Primarul, viceprimarul și alții ascundeau adesea informația despre persoanele care aveau drepturi asupra terenurilor cele mai bune, informații pe care le prelucrau în propriul lor beneficiu. Această uzurpare diminua, bineînțeles, suprafața disponibilă pentru sătenii care revendicau pămîntul cu drepturi depline. Cei ale căror cereri complicate ar fi putut fi rezolvate de comisie, prin împroprietărirea cu acest pămînt de bună calitate, trebuiau să primească altceva în schimb. În Vlaicu, unora li se dăduse dreptul de a lucra o bucată sau alta de pămînt în IAS. Dar IAS-ul trebuia să lucreze el însuși acea suprafață, împreună cu altele, ca să cîștige bani pentru a plăti acționarii. Astfel că autoritățile încercau să facă în așa fel încît o singură zonă să fie socotită de două ori: cineva o lucra de fapt, retrăgînd-o din folosința IAS-ului, în timp ce primarul ordona directorului fermei să plătească dividende proprietarului de drept, a cărui cerere fusese dublată, fără a fi și anulată.

Dar, în multe cazuri, nici chiar membrii comisiilor nu știau ce se întîmplă. Mergînd într-o zi pe cîmp cu primarul,

topograful, agronomul şi un membru al comisiei, am fost uluită să-i aud întrebîndu-se unul pe altul: „Cine lucrează această bucată?" „Cine a dat holda asta ăstora?" „Al cui este terenul ăsta?" – necunoscînd răspunsurile. Unul sau altul dintre ei întreba cine lucrează un teren şi primea răspunsul „Nu ştiu". În sfîrşit, cineva a remarcat: „Am putea pierde tot timpul nostru numai ca să vedem cine ocupă aceste terenuri. Ar trebui să dormim în cîmp în fiecare noapte şi să ne uităm toată ziua că să vedem cine vine şi unde". Evident, în această zonă foarte neclară, de la marginea satului (hotarul cu Gelmar), nimeni nu controla situaţia.

Mecanismele restituirii

Existau, de asemenea, confuzii generate de sursele folosite pentru determinarea drepturilor oamenilor. Cererile se puteau baza pe două cifre: cele care datau de la înscrierea în cooperativă şi cele din Registrul Agricol din 1959. Ambele se bazau pe declaraţii pe răspundere proprie, nu pe documente oficiale; se întîmpla adesea ca cifrele să nu se potrivească între ele şi nici cu cifrele din cadastrul anilor '30, folosit de topograf. Aşa cum am explicat mai devreme, sătenii avuseseră destule motive ca să declare mai puţin pămînt pentru înregistrarea din Registrul Agricol. În mod similar, puţin credibilă erau şi mărimea suprafeţelor pe care oamenii le-au declarat cînd s-au înscris în colectiv, adesea după un lung proces de coerciţie şi intimidare. După spusele unui prieten, „După atîta hărţuire, oamenii erau sătui de pămînt. Nu i-a mai interesat ce scria pe hîrtie – numai ca să scape de el. «Scrieţi cum vreţi», ziceau. «Trei hectare? Aşa să fie»". Cele două surse pentru întocmirea cererilor, aşadar, nu reflectau în mod necesar ceea ce o familie avusese în trecut – şi, dacă persoanele care dăduseră aceste declaraţii muriseră, moştenitorii lor puteau, de fapt, nici să nu ştie ce avuseseră. O doamnă, care ajutase la alcătuirea listei de distribuire a terenurilor, mi-a

clarificat importanța problemei. Întrebată care a fost cea mai dificilă parte a muncii sale, ea mi-a răspuns: „cînd am strîns cererile și am adunat cifrele, am aflat că nu corespundeau deloc cu suprafața disponibilă – diferența a fost foarte mare".

Trei posibilități erau la îndemîna unui sătean care dorea să conteste suprafețele ce i-au fost acordate. Doi martori puteau să declare, sub jurămînt, că el avusese o suprafață diferită. Sau, semnatarul cererii putea prezenta documente ale unor vînzări sau donații făcute cu martori, dacă aceștia erau încă în viață pentru a li se verifica mărturiile. Pentru că mulți săteni aruncaseră asemenea documente, opțiunea din urmă mai era valabilă doar pentru puțini. Oamenii mai puteau prezenta dovezi de la Cartea Funciară (C.F.), pentru a nega cifrele din alte surse. Dar, pentru a obține dovezi de la C.F., trebuia să ai numerele topografice ale tuturor terenurilor în cauză; mulți însă au pierdut aceste numere, gîndindu-se că nu vor mai avea niciodată nevoie de ele. Cineva pentru care nici una din aceste trei opțiuni nu mai era valabilă, nu trebuia să renunțe: impunerea prin forță era o alternativă destul de obișnuită.

Probleme apăreau, de asemenea, din incapacitatea sătenilor de a înțelege detaliile juridice ale procesului de împroprietărire. Mulți nu puteau pricepe de ce dreptul lor la pămînt nu mai exista, doar pentru că nu își înregistraseră cererile în limita de timp stabilită, adică primăvara lui 1991. Legea stabilea perioada inițială pentru înregistrarea cererilor la 30 de zile, pentru ca apoi să o extindă la 45 de zile. Oricine ar fi dorit să își revendice proprietatea era obligat să depună cererea în acel interval; în caz contrar, drepturile erau anulate, în mod automat, la sfîrșitul perioadei. Era de înțeles că sătenii erau buimăciți cînd un drept, care era valabil ieri, nu mai era valabil astăzi, și că ei continuau să insiste la comisie cu cererile lor.

O mulțime de dificultăți au apărut din cauza faptului că Legea 18 reconstituie proprietățile așa cum erau ele în 1959. Membrii comisiei au afirmat limpede că treaba lor era să

recreeze structura proprietății așa cum fusese înainte de colectivizare, nu să rezolve disputele de moștenire, care trebuiau soluționate la tribunal. Dar nimeni nu putea merge la tribunal fără titlul de proprietate, iar titlurile au fost eliberate cu mare întîrziere. Pînă în iunie 1994, doar 24% dintre proprietarii preconizați își primiseră titlurile de proprietate[48]. Aproximativ un sfert de milion de procese asupra proprietăților funciare erau deja în derulare și încă și mai multe puteau fi așteptate cu fiecare creștere a procentului de adeverințe eliberate. Alte complicații veneau din divergențele între tradiții și lege – de exemplu, obiceiul ca bătrînii să dea pămîntul lor acelora care îi îngrijeau, și nu neapărat rudelor cărora legea le recunoaștea calitatea de moștenitori. Ceea ce făcea problema și mai dificilă, după cum am descoperit stînd în biroul notarului și asistînd la procese, era faptul ca mulți nu s-au mai deranjat să își legalizeze succesiunea după un deces, negăsind un motiv pentru a o face, de vreme ce nu mai exista pămînt de moștenit. Astfel, frați și veri se mai certau acum pentru o bucată de pămînt care fusese transmisă chiar două generații la rînd fără ca împărțirea proprietății să fie legalizată. Înțelegerile tradiționale între moștenitori puteau fi în conflict cu prevederile legii, iar aceia ale căror opțiuni ar fi clarificat problema decedaseră fără să lase un testament.

In același timp, rudele se certau pentru partea de moștenire asupra căreia aveau drepturi. Puteau eventual să ajungă la o înțelegere provizorie în afara tribunalului, dar nu puteau să o impună între ei, așa că mergeau la comisie pentru un verdict. Aceste discuții, ca multe altele, erau pline de țipete: „Este *al meu*!”, „Ba nu, este *al meu*!” și amenințări cu forța: „Dacă mă duc să ar acolo unde cred că trebuie, unchiul îmi dă în cap”. Cei mai mulți dintre sătenii cu care am stat de vorbă nu înțelegeau că această comisie nu avea puterea de a rezolva conflicte legate de moștenire, ci putea doar să reconstituie proprietățile din 1959. Cînd comisia trimitea oamenii la

tribunal. ei presupuneau că „această comisie nu vrea să ne ajute; sînt corupți și folosesc pămîntul pentru ei" sau „dacă nu îi dai ceva, nu ajungi nicăieri".

Principiul că, „de regulă", pămîntul se da pe vechile amplasamente, era încă o sursă de probleme și întîrzieri în distribuirea pămîntului. El împiedica o comasare a terenurilor și reducerea numărului de parcele care trebuiau să fie măsurate și lucrate. De asemenea, împiedica aplicarea coeficientului de reducere pentru crearea de noi parcele pentru cei fără pămînt. În Vlaicu, calculele inițiale indicau că o diminuare cu 9% a tuturor proprietăților reconstituite ar produce pămînt suficient pentru toată lumea. Dar din primele măsurători provizorii, comisia nu a extras acest procent, pentru că (spuneau membrii) oamenii s-ar fi plîns că nu au primit vechile lor terenuri. De vreme ce fermele erau alcătuite dintr-o multitudine de parcele, între 0,7 și 3,65 hectare, cele mai multe dintre ele fiind mai mici de un hectar, dacă era să se aplice ulterior o reducere de 9%, s-ar fi generat suprafețe pitice pentru redistribuire. Dacă această comisie ar fi consolidat proprietățile satului de la început, acele 9% ar fi creat parcele viabile pentru mulți alți vlăiceni.

Alte dificultăți proveneau din lipsa unor semne de hotar preexistente. Am auzit nenumărate certuri de felul următor: X și Y se certau în legătură cu locul unde ar trebui să se găsească pămîntul lui Y. „A fost în Șesul Mare". „Nu, a fost în Șesul Mic"[49]. „Au fost două hectare". „Nu, n-au fost hectare pe atunci; au fost două iugăre"[50]. „La capătul holdei, erau niște pomi". „Nu, acolo erau două drumuri, pomii erau dincoace, tu erai dincolo". „Pămîntul lui taică-tu începea de la Calea Vinerii pînă la..." „Care drum? Nu era ăla, ci altul. Dar unde erau copacii?" „Voi n-aveați pămînt acolo! Maria lu' Ion era acolo și Lazăr lu' Avram, și Ștefan Șchiopul, dar voi, nu!". „Păi noi l-am cumpărat pe ascuns". „Problema e că voi ați măsurat de la drumul nou, iar topograful de la cel vechi [care

era arat] cînd s-a măsurat prima dată". În acest mod, oamenii puteau să aducă la lumină, să inventeze şi să nege informaţiile ore şi luni în şir.

Astfel, din ştergerea de către cooperativă a individualităţii pămîntului, decurge decolectivizarea ca război al cunoaşterii şi al memoriei. O anecdotă dintr-un sat de undeva, din Transilvania, o arată limpede. În satul respectiv, pe vremea colectivizării, sătenii s-au adunat şi au îngropat adînc în pămînt pietre mari la hotarele dintre cîmpuri – destul de adînc, ca să nu fie atinse de marile tractoare ale CAP-ului. Restituirea proprietăţii era, în acest caz, simplificată, căci oamenii nu trebuiau decît să sape după pietre acolo unde credeau că ar trebui să fie hotarul. Materialitatea şi firescul acestei soluţii neobişnuite confirmă că fantomele unui regim de proprietate anterior pluteau în aer, bîntuind amintirile celor care încercau să îşi recapete drepturile.

Stăpîni suprapuşi

Pîna la urmă, pămîntul din Vlaicu nu era suficient pentru a satisface toate pretenţiile, oricît de elastic ar fi fost. Motivul era populaţia germană din Vlaicu, ai cărei strămoşi se stabiliseră acolo începînd din 1893. Ei au constituit 15-20% din populaţia satului pînă în 1970; pîna în 1993, procentul se redusese la doar 3% – 25 de indivizi locuind în 12 gospodării[51]. Iniţial cel mai bogat grup din sat[52], germanii au fost expropriaţi, aproape în întregime, cu prilejul reformei din 1945, cînd pămîntul a fost acordat drept recompensă ţăranilor români săraci şi veteranilor de război. Aceştia au fost cei care şi-au dat pămîntul la cooperativă şi tot ei l-au primit înapoi, în 1991. Germanii, în schimb, nu au primit pămînt, ci acţiuni la IAS. Dar, deoarece nu aveau pămînt în perimetrul IAS-ului de atunci, au contestat decizia în justiţie – şi au cîştigat. Comisia comunală s-a trezit cu un ordin judecătoresc care atribuia germanilor 70 de hectare; aşa cum au cerut aceştia, pămîntul

le-a fost oferit într-un singur cîmp, ca să-l poată lucra în comun[53]. Cu majoritatea pămîntului din sat deja împărțit, comisia trebuia acum să scoată încă 70 de hectare. Oricît de elastică ar fi fost suprafața, nu s-ar fi putut întinde atît de mult. O astfel de dublă stăpînire – și așteptările ca aceste comisii să rezolve problema, găsind cumva încă o dată suprafața în discuție – nu era obișnuită în Transilvania, dar acolo unde ea există, apare cu limpezime pîna unde trebuiau să meargă comisiile locale în tratarea pămîntului nu ca un bun fix, ci ca unul flexibil.

„Problema germană" din Vlaicu a adăugat încă o sursă de conflict și de tensiune socială la cele deja existente. Ea a sporit resentimentele celor care s-au mutat acolo, ale căror șanse de a avea pămînt au scăzut o dată cu efortul de a scoate încă 70 de hectare pentru germani. În plus, comisia a tărăgănat lucrurile și nu a oferit alte parcele românilor alungați de pe aceste 70 hectare. Mulți s-au înfuriat, unii au ocupat chiar aceste terenuri cu forța, ajungînd-se la judecată și la mult sînge rău. Problema nu a generat un conflict etnic în toată regula doar pentru că vlăicenii români erau împărțiți în tabere, în funcție de cine ar fi legal îndreptățit să fie proprietar. Deși rațiunile diviziunii erau complexe, în general, cei care avuseseră înainte puțin pămînt (un motiv pentru care aceștia mai primiseră pămînt în timpul reformei din 1945) se opuneau celor care aveau mai mult – ceea ce a însemnat reanimarea unei diviziuni sociale mai vechi și exacerbarea uneia noi.

Din această discuție reiese foarte clar de ce titlurile finale de proprietate întîrziau să vină. Dacă adăugăm și pașii suspect de lenți ai guvernului, întîrzierile devin încă și mai ușor de înțeles. Președintele Iliescu nu făcuse nici un secret din disprețul cu care privea mica proprietate ineficientă. Concepțiile sale influențau, fără îndoială, oficialitățile locale responsabile pentru aplicarea Legii 18, mai ales dacă acestea făceau parte din partidul președintelui. Mai mult, dacă Andrei Cornea

are dreptate, puterea „directocrației" care a condus România pînă în 1996 se sprijinea pe menținerea proprietății de stat alături de cea privată prin păstrarea incertitudinii asupra drepturilor de proprietate[54]. Acest lucru oferea antrepratcicilor posibilitatea de a transfera resursele statului în noile lor firme private, în timp ce continuau să mențină în incertitudine revendicările de orice fel, inclusiv cele referitoare la pămînt. În acest context, țăranii care sperau să dobîndească drepturi depline de proprietate, trebuiau să se angajeze nu numai în conflicte locale în care erau implicate informația și puterea, generatoare de noi grile de proprietate, dar și în bătălii la nivel mai înalt, în care se hotăra cine va defini viitorul României.

Politica elasticității

Pe fundalul acestei incertitudini, unii (bărbați viguroși majoritatea) încercau să-și impună drepturile cu forța: treceau, pur și simplu, cu plugul peste brazda vecinului. Vecinii apelau degeaba la comisie care nu folosea niciodată dreptul său limitat de a sancționa (amendarea uzurpatorului și amenințarea cu trimiterea în judecată). Unul dintre motive era că membrii comisiei locale încercau să nu strice relațiile cu consătenii lor. Într-adevăr, faptul că activitatea comisiei era deseori șovăitoare se datora reținerii membrilor săi față de cazurile problemă, a căror rezolvare ar fi generat, inevitabil, ostilitatea unor persoane alături de care ei trebuiau să trăiască mai departe. În general, membrilor din afara satului ai comisiei le lipseau informațiile necesare pentru rezolvarea cazurilor locale, iar membrii locali nu doreau să se folosească de informațiile pe care le aveau – dacă ar fi ajuns să se pună de acord în privința lor. Astfel, după cum mi-a explicat agronomul din Geoagiu, rolul membrilor externi era să invoce noțiuni abstracte, precum „statul de drept", ca bază pentru luarea deciziilor, în speranța ca astfel să atenueze ostilitatea țăranilor

față de membrii locali ai comisiei. De asemenea, cei din afară serveau și drept țapi ispășitori: membrii locali, ca și alți săteni, îi acuzau în mod repetat de abuz de putere și de corupție sau de întîrziere în procesul de restituire a proprietății.

Membrii comisiilor locale, sătești și comunale, erau cei care făceau, în mare parte, politica elasticității – cei care căutau terenurile ascunse, care ascundeau ei înșiși pamînt și îndesau solicitanții în sacul de cauciuc al IAS-ului; cei care judecau pretențiile născute din schimburi anterioare, profitau de pe urma ambiguităților privind distincțiile între proprietatea de stat și proprietatea cooperativelor acum dizolvate, și trebuiau să se descurce cumva atunci cînd erau atinse limitele elasticității, ca în cazul germanilor din Vlaicu. Membrii comisiei erau aceia care puteau profita de faptul că nu toată lumea știa la fel de mult despre proprietățile din trecut. Ei puteau influența o decizie, „aducîndu-și aminte", brusc, că X nu a avut niciodată pămînt în locul în care Y își dispută drepturile cu el, și puteau ocupa terenuri (în loc să le păstreze pentru redistribuire) pentru că știau foarte bine unde erau bucățile de pămînt pe care nimeni (sau nimeni important) nu le revendica. Dacă sătenii furioși îi acuzau cel mai adesea pe membrii comisiei de pervertirea procesului de decolectivizare, aceasta se întîmpla deoarece ei erau cei mai în măsură să o facă. Transformarea proprietății funciare în România se aseamănă cu transformarea socialismului de tip sovietic în general, deoarece lucrul cel mai valoros era capitalul politic: pozițiile de autoritate și relațiile personale ce decurgeau de aici, care puteau fi utilizate în dobîndirea de resurse economice. Puțini oameni aflați în astfel de poziții nu ar profita de această conjunctură.

„Abuzul de putere" pe plan local

Datorită identității celor în cauză, relatările despre abuzul de putere la nivel local erau dificil, dacă nu chiar imposibil de

verificat. Abuzul exista la o scară suficient de mare ca să-l determine pe prefectul de Hunedoara, de exemplu, să-i convoace pe toți primarii de comune pentru a discuta acest subiect. De asemenea, ziarele erau pline de relatări despre autorități care obțineau drepturi de proprietate ce nu le aparțineau. Voi da următoarele exemple, preluate din discuțiile mele și din emisiunile televizate, pentru a ilustra cam ce se întîmpla; nu pot verifica faptele. Primul se referă la secretarul primăriei dintr-o comună, un om care s-a ocupat mulți ani de arhiva comunei. În primăvara lui 1994 el părea să se fi pensionat medical, ca rezultat al faptului că cineva descoperise o înregistrare falsă în registrul comunei, prin care familia sa a obținut pămînt mai mult decît avusese în proprietate, și mai bine amplasat.

În al doilea exemplu este vorba despre un vice-primar. Un sătean a fost rugat de o mătușă bătrînă să-i are terenul: au mers deci împreună să vadă unde este. Odată ajunși la locul respectiv – de care ea era absolut sigură – au găsit terenul arat și însămînțat. Întrebînd vecinii, au descoperit că era opera vice-primarului (care, nefiind localnic, nu ar fi avut dreptul să dețină pămînt nicăieri în acea comună). Cererile nepotului către comisie pentru clarificarea lucrurilor (prin măsurarea parcelei mătușii sale) au rămas fără răspuns timp de trei sezoane agricole; într-un sfîrșit, i s-a dat de înțeles că lucrurile nu vor fi clarificate în acea zonă a satului.

Al treilea exemplu se referă la un inspector chemat într-un sat ca să investigheze o plîngere împotriva primarului și a directorului de IAS. Sătenii, care-și doreau pămînturile înapoi, dăduseră în judecată IAS-ul (care deținea pămînturi obținute anterior prin schimb de la CAP); primind o sentință judecătorească ce stipula mutarea IAS-ului la locul său inițial, și-au luat terenurile, le-au arat și semănat. Nici n-a încolțit bine cultura, că IAS-ul a arat și a semănat apoi propria cultură. La protestele sătenilor, poliția a răspuns cu bătăi și arestări – deși

obiecțiile lor se justificau printr-o decizie legală. Inspectorul și-a încheiat ancheta cu observația că directorul IAS-ului și primarul (nici unul nu se prezentase la audiere) trebuie să fi lucrat împreună, pentru că numai autoritățile locale pot apela la poliție împotriva cetățenilor. În continuare, el a arătat că, în timp ce se comiteau abuzuri asupra cetățenilor, directorul IAS-ului tocmai își construise o vilă spațioasă, din veniturile de pe pămînturile lor.

Nu doar primarii și adjuncții lor erau suspectați de abuz în funcție; frecvent, sătenii îi acuzau pe membrii locali ai comisiei. În calitate de arbitri ai restituirii, aceștia se foloseau de informațiile interne pentru a-și însuși moșteniri la care alții, mai puțin informați, ar fi avut mai multe drepturi. Ei își puteau favoriza rudele în orice dispută; într-adevăr, vlăicenii îndepărtaseră pe unul din membrii comisiei tocmai pentru că, în mod evident, procedase astfel. Pentru a obține pămînt mai mult, membrii comisiei cădeau la înțelegere între ei sau cu colegii lor din comisia comunală. Chiar fără a comite un delict fățiș, ei își puteau promova interesele pur și simplu făcînd presiuni asupra topografului sau primarului pentru a le rezolva favorabil situația. Membrii comisiei care nu aparțineau satului respectiv depindeau prea mult de membrii din sat ca să nu dea curs acestor cereri. Deși calitatea de membru al unei comisii nu îți garanta că toate problemele se vor rezolva în favoarea ta, acest lucru, desigur, nu reprezenta un obstacol.

„Corupția" și abuzul de putere nu sînt o noutate nici în România, nici în alte țări. Totuși, contextul politic al acuzațiilor ar trebui să ne determine să reflectăm puțin înainte de a le valida. Căderea partidului comunist a distrus lanțul ierarhic care legase nivelurile inferioare ale sistemului cu centrul politic. În timp ce partidul sau coaliția de guvernare numea prefecții și putea conta pe loialitatea lor politică, primarii orașelor sau ai comunelor erau aleși de cetățeni; mulți dintre primari, în special în Transilvania, nu aparțineau partidului de guvernămînt. Autonomia lor zădărnicea încercările guvernului

de recentralizare și de obstrucționare a puterii locale. Prin urmare, la baza discuțiilor despre „abuzul de putere" la nivel local ar fi putut exista, de fapt, o luptă pentru (re)centralizare politică și autonomie locală. Dacă abuzurile la nivel local puteau fi făcute să pară suficient de flagrante, ele puteau justifica încercările centrului de a reconstitui ierarhia și supravegherea. Oricum, faptul că abuzurile erau perfect vizibile, indică fie complicitatea centrului, fie controlul ineficient al acestuia asupra propriilor subordonați, sau amîndouă. Centrul era complice cu autoritățile locale pentru că nu mai putea să le stăpînească, tocmai pentru că nu mai putea oferi protecția și beneficiile adecvate care să-i păstreze loialitatea lor[35]. Dacă autoritățile locale abuzau de puterea inerentă pozițiilor lor, motivul era că acum își puteau umple buzunarele doar prin acțiunile proprii, și nu colaborînd în sistemul ierarhic de privilegii care le servise înainte.

După părerea mea, discuțiile despre abuzul de putere pe plan local în aplicarea Legii 18 reflectau prin urmare atît lupta politică pentru reconstituirea controlului central, cît și realitățile vieții de la țară. Abuzuri existau, cu siguranță, dar nu neapărat la nivelul acuzațiilor. În plus, mulți oameni înșelați în drepturile lor de proprietate nu știau absolut deloc cum să se apere. O cunoștință de-a mea, o femeie cu o îndelungată experiență politică, mi-a povestit cît de departe a ajuns pentru a-și dovedi dreptul de proprietate asupra unei parcele de pămînt. Îmi spunea că, fără influența datorată contactelor politice proprii din trecut, nu ar fi reușit niciodată să obțină ceea ce era, de drept, al ei – și, chiar și așa, a fost nevoită să renunțe la o parte pentru a păstra restul. Accesul pe ușa din spate la Cartea Funciară, un sfat prietenesc de la avocați sau procurori, o rudă în comisia de împroprietărire, care i-a spus confidențial de ce avea nevoie pentru a-și pleda cazul – o deosebeau de majoritatea sătenilor care nu dispuneau de aceste resurse sau de timpul și banii necesari nenumăratelor călătorii în capitala județului pentru a strînge dovezi. Oficialitățile, care

i-au deposedat pe unii de pămîntul lor, au avut toate şansele să transforme uzurparea în posesiune.

Cine pierde şi cine cîştigă?

Oare cine a fost păgubit de pretenţiile nejustificate şi de ocuparea prin forţă sau fraudă a pămîntului? Alături de cei săraci şi de cei veniţi din alte părţi, pe care i-am menţionat deja, alte două grupuri merită să fie luate în considerare: văduvele şi orăşenii. Atunci cînd o comisie de împroprietărire trebuia să soluţioneze o dispută sau cînd un sătean (bărbat) voia să-şi extindă terenul, cele mai probabile victime erau văduvele. Considerate a fi fără apărare în faţa acestor uzurpări, văduvele erau o ţintă favorită şi se percepeau pe sine ca atare. În cel de-al doilea exemplu al meu de mai sus, nu e nici o coincidenţă că pămîntul, despre care s-a spus că a fost ocupat de viceprimar, aparţinea unei văduve bătrîne. Am avut dovada certă că văduvele simţeau ca fiind inutilă rezistenţa la aceste uzurpări, pentru că nu ar fi avut niciodată cîştig de cauză. O văduvă, povestind cum o rudă îşi însuşise un teren care aparţinea mătuşii ei, tot văduvă, spunea: „Acolo unde nu e bărbat, se bagă peste tine şi n-ai ce face”. Într-o manieră mai explicită, o altă văduvă, explicînd cum vecinul ei îi ocupase o bucată substanţială din grădină, îmi spunea: „Băiatul meu mi-a tot spus să nu mă las. Dar m-am lăsat. Am avut actele, dar le-am aruncat în foc– nu m-am gîndit că o să mai am nevoie de ele. Eu-s femeie! M-am lăsat. Dar trebuia să fiu mai bărbat! – unele femei-s mai bărbat. Eu mă tot las în nădejdea altuia”[36].

Celălalt grup vulnerabil îl constituiau cei care dobîndiseră dreptul de proprietate în sate în care nu mai locuiau. În cercul meu de prieteni din Cluj, aproape fiecare intelectual avea propria poveste despre cum i-au fost încălcate drepturile asupra pămîntului sau despre cum îşi dăduse terenul la asociaţia din sat şi cum i s-a plătit o sumă de nimic pentru utilizarea acestuia. Mulţi orăşeni trăiesc departe de locul lor de naştere: ei nu au nici timpul, nici banii să călătorească frecvent

acolo, pentru a-şi susţine pretenţiile în faţa comisiei sau a tribunalului. Era uşor pentru autorităţile locale să le transmită acestora că pămîntul e situat, să zicem, în „pescărie" (un IAS falimentar care nu plătea aproape nici un dividend), în timp ce aceleaşi autorităţi îl lucrau şi încasau profiturile[7]. La fel de uşor era pentru cei care conduceau asociaţiile să ofere o sumă mai mică membrilor aflaţi la distanţă. Frustrările celor de la oraş ne demonstrează că, prin decizia de a recunoaşte toate revendicările, indiferent dacă proprietarul locuia în sat sau nu, parlamentul român a pus la dispoziţia autorităţilor locale mijloacele pentru însuşirea unei averi considerabile[8].

În concluzie, materialul meu sugerează că cei care au de pierdut cel mai mult de pe urma decolectivizării au fost văduvele, oraşenii, „veniturile" şi o parte din sătenii săraci. În fiecare din aceste grupuri existau oameni hotărîţi să lupte – ceea ce nu fac toţi – pentru ceea ce ei considerau ca fiind drepturile lor. Cei care au avut de cîştigat au fost politicienii locali, cei implicaţi în restituirea proprietăţii şi o parte din vechea elită a satului. Pentru că situaţia celor care au fost păgubiţi acum se îmbunătăţise în perioada socialismului, în timp ce elita satului avusese de suferit, restituirea proprietăţii pare să fi restaurat un sistem mai vechi de inegalităţi. Şi totuşi nu era chiar aşa, pentru că beneficiarii principali ai conjuncturii erau deţinătorii de capital politic – mulţi dintre ei avîndu-l şi înainte de 1989. În acest proces de reconfigurare a claselor, avantajele deţinute de aceştia nu numai că le ofereau resurse pentru poziţii înalte pe socoteala altora, dar şi alimentau conflictele şi resentimentele între cei mai puţin favorizaţi, care se confruntau cu limitele elasticităţii şi se luptau să le învingă.

Strategiile justificării

Atunci cînd pămîntul nu se mai întindea îndeajuns pentru a mulţumi pe toată lumea, cum îşi puteau susţine oamenii pretenţiile? Care erau strategiile sătenilor pentru a-şi justifica

drepturile? Cu alte cuvinte, ce ideologii de posesiune (re)apăreau? Pentru că informațiile mele în această problemă sînt mult prea detaliate pentru a fi prezentate aici, mă voi opri doar asupra concluziilor la care am ajuns[59]. În primul rînd, pentru aproape toți vlăicenii, criteriile care se impuneau în validarea posesiunii asupra pămîntului erau *dreptul* și *meritul* (mai degrabă decît criteriul *eficienței*). Existau, totuși, diverse concepții despre ceea ce însemna „a fi îndreptățit". Unii – mai ales cei care nu avuseseră pămînt înainte – cereau echitate și cinste; alții puneau accentul pe suferințele din trecut. Mai ales în legatură cu revendicările altor grupuri etnice, sătenii își legitimau revendicările prin invocarea legii, a autorității statului sau a valorilor patriotice ca bază pentru „merit".

Totuși, cele mai obișnuite idiomuri pentru legitimarea posesiei erau relațiile de rudenie (ori de sînge) și munca: oamenii meritau pămîntul pentru că aparținuse familiei lor, pentru că ei sau părinții lor îl lucraseră sau pentru că părinții lor – chair dacă nu avuseseră pămînt – munciseră în CAP sau pentru că sînt mai capabili decît alții să lucreze pămîntul, în prezent și în viitor. Mulți dintre săteni afirmau că luptau pentru pămînt din datorie față de părinții lor care munciseră din greu pentru el și îl pierduseră. Deși ar părea ca aceste idei despre muncă derivă din accentul pus de socialism pe muncă și producție, cred că ele aveau o altă sursă în noțiunile pre-comuniste despre *persoană* ca subiect constituit prin muncă și posesie. Martha Lampland le ilustrează convingător în cartea ei despre țăranii din Ungaria[60] și cred că aceste noțiuni au fost la fel de valabile și pentru țărănimea română din Transilvania. Un important corolar al acestei justificări prin muncă era ca presupunea persoanele sociale ca fiind definite prin eforturile lor, persoane care își cîștigau identitatea de posesori pentru că acționau. Prin relaționarea acestor procese cu sistemul de rudenie, modul lor de a fi o persoană era extins înapoi în timp (fiind legat de munca strămoșilor) și în spațiul social

înconjurător, producînd astfel baze ale identităţii sociale semnificativ diferite de cele existente în socialism.

În funcţie de interlocutor şi de situaţie, se putea invoca fie înrudirea, fie munca – cu alte cuvinte, aceste justificări nu erau legate de grupuri sociale specifice. Ele erau mai degrabă premise ideologice accesibile tuturor. Uneori, partizanii înrudirii (în majoritatea lor, oameni ai căror părinţi avuseseră pămînt) erau şi partizanii muncii (părinţii lor meritau pămîntul, pentru că munciseră pentru el). Sătenii „veniţi", care lucraseră în CAP, tindeau să argumenteze prin muncă mai mult decît prin rudenie, deoarece rareori pretenţiile lor puteau fi justificate prin relaţii de sînge – dar atunci cînd puteau să o facă, o făceau. Altminteri, ei susţineau argumentul muncii cu cel al echităţii. Asociate sau opuse, înrudirea şi munca erau recunoscute de toată lumea ca argumente semnificative pentru a justifica pretenţii. În sfîrşit, deşi germanii înclinau, oarecum mai mult decît alţii, să-şi legitimeze revendicările recurgînd la lege şi la autoritatea statului, înrudirea şi munca erau la fel de importante pentru ei ca şi pentru vecinii lor români.

Aceste constatări îndreptăţesc trei observaţii referitoare la procesele ideologice pe care le implică. În primul rînd, aşa cum colectivizarea urmărise delegitimarea unităţilor de muncă şi proprietate bazate pe familie, decolectivizarea le relegitima acum – chiar dacă „familia" invocată era, spaţial vorbind, dispersată prin sate şi oraşe. Astfel, restituirea proprietăţii a determinat o consolidare a ideologiei rudeniei, promovată de aceia ale căror rude deţinuseră proprietăţi. Aceasta este o ideologie confirmată mai mult prin încălcare decît prin respectare, aşa cum reiese clar din multele certuri dintre rude; dar era un element vital adăugat la noua luptă de clasă ce se dezvolta în satele din Transilvania. În al doilea rînd, o ideologie a rudeniei şi a ascendenţei invoca, implicit, trecutul. Împotriva orientării neîncetate a socialismului spre viitor, mulţi oameni se defineau acum prin locul din care au plecat: ei erau

proprietari, fiindcă așa au fost și înaintașii lor. Dacă socialismul românesc respectase trecutul, acela nu era un trecut dominat de legături de familie, ci de națiune și de marșul ei spre comunism. Cei care insistau asupra importanței ascendenței lărgeau, astfel, formele legitime ale conștiinței istorice pentru a include trecuturi și solidarități diferite de cele naționale. Și, în al treilea rînd, recrudescența elementului de rudenie furniza o contragreutate ideologică la atomizarea atît a perioadei socialiste, cît și a prezentului dominat de conflicte. La promova idei despre persoană care extindeau individul și munca sa, atît social cît și temporal. Deși aceste definiții despre sine extinse nu vor fi fost accesibile oricui, ele diversificau peisajul social, adăugîndu-i posibile nuclee de acțiune și rezistență mai largi decît o gospodărie țărănească individuală.

Concluzii

Aș dori să închei aceasta discuție despre decolectivizare cu cîteva observatii asupra semnificației sale. Voi indica trei domenii asupra cărora aceasta a avut implicații, atît pentru procesele sociale, cît și pentru orice comparație cu alte timpuri și locuri: raționalizarea postsocialistă, o ideologie a drepturilor legată, intrinsec, de individualizare și de transformările din puterea de stat.

A restaura proprietatea funciară privată în fostul bloc socialist însemna a (re)construi un peisaj raționalizat diferit de cel din perioada socialistă, o grilă mai individualizată, mai specifică. Deși socialismul nu a distrus complet o astfel de grilă, cea pe care a creat-o a avut alte dimensiuni și a fost bazată pe distincții socio-geografice diferite de cele care prindeau contur după 1989. Categoriile semnificative ale peisajului socialist se constituiseră ca opoziții în proprietatea funciară (de stat/cooperatistă) și agricultură (socialistă/ privată); satele nu mai erau considerate entități clar delimitate ca

înainte, hotarele lor fiind încălcate de IAS-uri care sfidau granițele prin schimburile de pămînt. Raționalizarea unui peisaj, în acest context, nu este același lucru cu raționalizările modernizatoare ale capitalismului timpuriu. Decolectivizarea creează alte raporturi de forță, alte resurse pentru influențarea acestor raporturi, alte subiectivități politice, alte forme de justificare a îngrădirii și a proprietății și alte direcții pentru ideologia socială.

Agenții schimbării în Transilvania acționau la intersecții neobișnuite ale forțelor politice. Ei erau, în primul rînd, acei săteni deținători de pămînt care insistau – în întîlnirile comisiilor de împroprietărire, în discursurile publice și, dacă era necesar, la tribunal – asupra respectării dreptului lor de proprietate. Pentru acești oameni, insistențele pentru restituirea parcelei lor inițiale au devenit modalitatea de a se opune uzurpării drepturilor lor de către alți săteni și, mai ales, de către elita din sectorul agricol de stat, toți dorind pămînt fără să aibă dovezile necesare sau adunîndu-le numai prin fraudă. Chiar și acele autorități care stocau informații și excludeau de la măsurare terenurile alese pentru ele însele, nu respingeau un sistem fix al drepturilor de proprietate: abuzul lor putea fi transformat într-un drept doar dacă această structură a proprietății era clar stabilită. Alți agenți ai raționalizării erau asociațiile sătești, care doreau certitudini pentru a putea începe munca. Acest impuls de raționalizare, care a început în celulele de închisoare ale membrilor partidelor istorice și s-a răspîndit în România prin activitate politică la nivel național, era împins acum spre finalizare prin conflicte locale și lupte localizate pentru informație. Specificitatea acestor procese ar trebui luată în considerare în orice comparație cu raționalizările modernității capitaliste.

Comparabil, deși diferit, era discursul drepturilor care alimenta aceste lupte locale. Pe măsură oamenii își purtau bătăliile, susținîndu-și cererile unul împotriva celuilalt și împotriva autorităților, ei întăreau o ideologie a drepturilor. Auzeam,

în mod repetat, oameni spunînd: „Apără-ți drepturile!" „De ce renunți? Nu renunța; nu-i lăsă să te calce în picioare!" Ca nu cumva să ne pripim în a descoperi aici liberalismul triumfător, ar trebui să observăm, totuși, că această ideologie a drepturilor își are originile în socialism – care își încuraja supușii să se considere *îndreptățiți* să ceară lucruri. Acum acest sentiment se afla în slujba revendicării de drepturi[61]. Socialismul garanta și el drepturi, nu însă și dreptul la proprietate. S-ar putea spune că socialismul îi transformase pe săteni într-un anumit tip de supuși cu drepturi, dar, prin plîngeri repetate către comisie, prin chemări în justiție și aratul abuziv al brazdei vecinului, sătenii se transformau acum ei înșiși în purtători de drepturi. Dacă făceau asta în baza unor proceduri sau garanții legale, este mai puțin sigur. Pentru unii, drepturile la care aspirau erau date de forță, pentru alții, de ascendență sau de muncă. Oare aceste baze pentru drepturi să fi fost cele la care se gîndiseră arhitecții liberalismului?

Apărîndu-și dreptul la pămînt, transilvănenii participau la un proces de individualizare (ca să nu spunem atomizare) care eroda solidaritățile socialismului (așa cum erau ele) construite ca „noi" față de „ei". Oameni care lucraseră împreună erau acum stîrniți unul unul împotriva altuia; conflictele dezbinau veri și rude; vecini care se înțeleseseră foarte bine zeci de ani nu-și mai vorbeau acum din cauza conflictelor pricinuite de grădini. Prin certurile lor, parcelele individuale se materializau dintr-un peisaj neindividualizat, parcele delimitate cu puieți proaspăt plantați și cu semne bizare – o cutie de bere înfiptă într-un par, o pungă de plastic albastră legată de un copac. Procesul de obținere a titlurilor de proprietate pentru aceste parcele a accentuat individualizarea, pentru că frații care moșteneau împreună un teren anume trebuiau să caute o modalitate legală de împărțire pentru a dobîndi titlul permanent.

Așa cum voi prezenta pe larg în capitolul 6, luptele pentru retrocedarea proprietății vor contribui, în cele din urmă, la transformarea politicii românești și a puterii statului[62]. Evenimentele din 1989 au dat o lovitură serioasă partidului-

stat centralizat, efect pe care privatizarea masivă, în mod normal, l-ar amplifica. Dar vedem şi tendinţe contrare. Sutele de mii de procese i-au obligat pe oameni să participe la reconstruirea puterii statului ca „stat de drept", în care controlul centrului politic asupra tribunalelor părea să-i fortifice puterea. De o importanţă comparabilă era şi organizarea restituirii proprietăţii la nivel local. Autorităţile locale care au reuşit să soluţioneze singure conflicte asupra pamîntului şi să evite intervenţia centrului au promovat autonomia locală. Cele care nu au reuşit s-o facă, cerînd asistenţa statului, au contribuit însă la reconstruirea puterii centrale. Astfel, implicaţiile luptelor locale se ramifică dincolo de hotarele satului: ele afectează nu numai relaţiile sociale şi concepţia de sine a sătenilor, ci însăşi capacitatea statului de a-i stăpîni în viitor.

Un topograf mi-a mărturisit că „reconstituirea proprietăţii este ca şi cum ai vrea să reproduci un tablou întreg cînd n-ai decît o jumătate". Ar fi putut adăuga că sarcina este şi mai dificilă dacă pînza nu stă pe loc. Retrocedarea proprietăţii în Transilvania implică sucirea pînzei înainte şi înapoi şi multă ceartă despre cum ar fi trebuit să arate tabloul. Nu toţi cei care aveau dreptul la proprietate au intrat în luptă, dar cei care o făceau modificau astfel structurile de bază ale propriilor vieţi, în timp ce se chinuiau să răsucească pînza în avantajul lor, pentru ca apoi să o ţintuiască la loc. Nu ştim încă dacă peisajul transilvănean va înceta, treptat, să se întindă, acceptînd centura proprietăţii private, care vor fi formele în care proprietatea funciară va ajunge să fie înţeleasă şi lucrată, cine vor fi oamenii care o vor lucra şi în ce cîmpuri de putere o vor face.

NOTE

1. Colectivizarea a început în România în anul 1948, în forma întovărăşirilor. Campania de colectivizare a fluctuat în intensitate de-a lungul următorilor cîțiva ani şi a fost continuată în forță începînd abia din 1957. Colectivizarea a fost declarată încheiată în toată țara în 1962, dar se terminase în multe sate cu mult înainte de această dată. În textul ce urmează folosesc anul 1959, anul în care cooperativa din Aurel Vlaicu (comunitatea țintă a cercetării mele) a fost inaugurată în mod oficial.
2. IAS-urile erau conduse ca întreprinderi de stat, cu personal salariat şi un director numit; nici angajații şi nici directorul nu aveau, în mod necesar, vreo legătură cu pămîntul pe care ferma îl exploata. Mare parte din pămîntul fermei de stat provenea din exproprierea marilor proprietari de pămînt, prizonierilor politici sau a „criminalilor de război". CAP-urile, dimpotrivă, erau formate din donații „voluntare" de pămînt ale sătenilor, care, prin aceasta, deveneau membrii lor şi forța lor de muncă. Membrii CAP-urilor nu erau plătiți cu un salariu fix, ci aveau diverse forme de remunerare în bani şi produse; proporțiile erau stabilite în mod diferit, la diverse momente în timp. Deşi un CAP putea să aibă membri care nu aduseseră pămînt, majoritatea membrilor săi, adesea şi preşedintele, aveau legături strînse cu pămîntul pe care îl lucrau, de vreme ce fusese al lor. IAS-urile tindeau să fie favorizate la distribuirea resurselor de stat şi să se specializeze într-o agricultură mai curînd intensivă în privința capitalului decît în privința muncii; CAP-urile le făceau pe amîndouă, cea din urmă mai ales în forma „loturilor personale" ale membrilor săi.

În 1980, 61% din terenul agricol al României se afla în CAP-uri (inclusiv parcelele private), 30% în IAS-uri şi 9% în ferme particulare. Dacă ne uităm doar la pămîntul arabil, cifrele sînt 74%, 21% şi 5% (David Turnock, *The Romanian Economy in the Twentieth Century*, New York, St. Martin' Press, 1986, p. 184).

3. Mulțumesc lui M.-R. Trouillot pentru o discuție extrem de productivă, care m-a ajutat la formularea propriei mele argumentații.
4. Informație obținută din discuții cu specialiști și cetățeni ai țărilor respective. Pînă acum, există destul de puțină literatură publicată asupra decolectivizării. Lucrarea lui Frederic Pryor, *The Red and the Green: The Rise and Fall of Collectivized Agriculture in Marxist Regimes* (Princeton, Princeton University Press, 1992) este, în principal, o istorie care nu se referă la realizările postrevoluționare. Lucrările unor cercetători ca David Kideckel, Cristopher Hann și Gerald Creed abordează în mod util momentele de început ale decolectivizării în România, Ungaria și Bulgaria, dar, relativ succint. Întrucîtva mai multe detalii se găsesc în Peter Agocs și Sándor Agocs, „The Change Was but an Unfulfilled Promise: Agriculture and the Rural Population in Post-Communist Hungary". *East European Politics and Societies*, 8, (Iarna, 1994). Vezi și David Kideckel „Once Again the Land: Decollectivization and Social Conflict in Rural România" și Christopher Hann „Property Relations in the New Eastern Europe: The Case of Specialist Cooperatives in Hungary", ambele în *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*, ed. Hermine G. DeSoto and David G. Anderson (Atlantic Highlands, Humanities Press, 1993); Gerald Creed „An Old Song in a New Voice: Decollectivization in Bulgaria", în *East-Central European Communities: The Struggle for Balance in Turbulent Times*, ed. David Kideckel (Boulder, Westview, 1995), p. 24-45 și Agocs și Agocs în „The Change Was but an Unfulfilled Promise".
5. Această prevedere nu a fost inclusă în Legea 18, ci a fost adoptată mai tîrziu. Datorită acestui lucru au existat mult mai puține discuții în România decît în Ungaria despre cum se poate face ca oamenii să primească pămînt de o calitate comparabilă cu a celui deținut anterior.
6. Aceste precizări s-au aplicat, de exemplu, la distribuirea pămîntului în Armenia și Albania.
7. Stelian Tănase, „Simple Note", *Sfera Politicii*, 11 (Noiembrie 1993): 4.

8. Ideea restituirii proprietății a fost, în mod evident, importantă pentru partidele istorice nu doar pentru justețea ei morală, ci și pentru potențialul ei de a crea partidelor o bază materială. Pentru unii dintre cei care au sprijinit-o, este posibil să fi fost motivată și de răzbunare – din dorința de a distruge tot ceea ce s-a petrecut în timpul comuniștilor, care ruinaseră viețile și averile acestor oameni.
9. După recensămîntul agricol din 1948, 6,6% din totalul fermelor depășeau zece hectare, dar datele nu arată ce suprafață aveau (vezi Henry L. Roberts, *Rumania: Political Problems of an Agrarian State*, New Haven, Yale University Press, 1951, p. 374). Nu sînt sigură de felul în care a fost aleasă cifra de zece hectare. Un participant la acest proces îmi spunea că ea a provenit din calcularea a cît pămînt trebuia să fie făcut disponibil pentru a rămîne ceva și pentru sătenii care nu au avut pămînt. Trebuie, totuși, să fi existat și alte feluri de calcule politice.
10. Sînt îndatorată lui Sorin Antohi pentru această observație. Domnia sa este convins că acesta a fost într-adevăr scopul limitării la zece hectare; eu cred că motivele au fost mai complexe.
11. De asemenea, am petrecut cîteva zile în sat în toate cele trei veri anterioare. Pentru o istorie socială a acestei comunități, vezi lucrarea mea *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983). Potrivit statisticilor comunei, populația din Aurel Vlaicu, în 1992, era de 915 suflete, în aproximativ 270 gospodării.
12. Alte motive pentru care argumentația mea nu se aplică în întregime la restul României sînt: densitatea populației mai mare în Transilvania, ceea ce însemna că exista mai puțin pămînt arabil la dispoziție pentru rezolvarea cererilor conflictuale, și mai lunga istorie a proprietății țărănești aici în comparație cu alte zone – adică sentimentul proprietății private al transilvănenilor era mai dezvoltat. În alte părți din țară, țăranii au devenit proprietari în număr mare doar după reforma agrară din 1921.

   Satul Aurel Vlaicu nu este în întregime „tipic” pentru satele transilvănene – așa cum un oficial îngrijorat s-a grăbit să îmi amintească. Este multietnic și are un număr mare (aproape

jumătate) de „veniți", iar datorită poziției geografice a avut mai multe „probleme de hotar". Cred, totuși, că aceste cazuri atipice dezvăluie deosebit de bine procesele sociale și că Vlaicu prezintă o perspectivă excelentă pentru examinarea restituirii proprietății.

13. O lege a închirierii pămîntului, care a fost adoptată în 1994, schimba această situație, permițînd celor cu pămînt la IAS-uri să îl reia în posesie, dacă doresc, după cinci ani.
14. Asta se întîmpla în 1993; în 1994, cifra a fost ridicată la 600 de kg pe hectar. Prețurile grîului erau cele stabilite de către stat, nu cele de pe piața liberă.
15. Vezi mai jos despre regimul proprietății în socialism.
16. După înaintarea cererilor pentru pămînt și acordarea suprafețelor, comisia le măsura, pe parcele, și elibera o adeverință care atesta ce suprafață fusese primită. Această adeverință era un document provizoriu; spre deosebire de un titlu de proprietate, ea nu putea fi folosită ca garanție bancară sau pentru a vinde pămîntul cuiva. Suprafețele de pe adeverințe puteau fi revizuite dacă măsurătorile erau atacate în justiție. Pentru că adeverința indica doar suprafața totală de pămînt și nu arăta unde este pămîntul sau cîte bucăți sînt, cei care nu-și dădeau seama că o parte din el putea fi considerat ca dividende de la IAS-uri (mai degrabă decît o suprafață de lucrat efectiv) puteau fi sincer derutați asupra a ceea ce predau asociației.
17. În întreaga Românie, asociațiile agricole s-au constituit prin lichidarea gospodăriilor colective. Ele au apărut pentru că cei care primiseră pămîntul de la CAP-uri nu au primit și echipamente agricole; prin urmare, cei mai mulți dintre ei nu-și puteau lucra noile proprietăți. Sarcina asociațiilor era să se ocupe de cultivarea pămîntului membrilor lor și să plătească acestora un procent din producția fiecărui an. Puține gospodării au dat pămîntul lor asociațiilor: cei care reușiseră să cumpere tractoare sau erau alergici la ideea lucrării în comun a pămîntului s-au pregătit să îl lucreze singuri. În Aurel Vlaicu, aproximativ jumătate dintre familiile deținătoare de pămînt aveau în asociație cel puțin o parte din el.
18. Am auzit zvonuri că unii membri ai consiliului asociației erau implicați într-o fraudă similară: declarau că dădeau pămîntul asociației și, apoi, dădeau aceeași parcelă cuiva s-o lucreze în

parte şi adunau astfel produse din ambele părți. Această înşelătorie şi cea prezentată în text puteau funcționa doar datorită stării haotice a restituirii în acel moment. Fiindcă asociația ştia rareori cu precizie ce parcele primise, dacă membrii ei găseau pe cineva lucrînd pămînt care credeau că le aparține, se mutau, pur şi simplu, cîțiva metri mai departe şi își continuau munca.

19. Pentru discuții utile referitoare la acest proces în alte țări socialiste, vezi István Rév, „The Advantages of Being Atomized", *Dissent*, 34 (1987): 335-50 şi Viviene Shue „Taxation, «Hidden Land», and the Chinese Peasant", *Peasant Studies Newsletter*, 3 (1974): 1-12.
20. Nici unul dintre cei cu care am discutat nu putea să îşi reamintească cu exactitate procentele luate, dar toți își aminteau că procentul luat pentru suprafețele de peste 5 hectare era cu mult mai mare. Pentru unele informații privind mărimea cotei în Ungaria, vezi Martha Lampland, *The Object of Labor: The Commodification of Agrarian Labor in Socialist Hungary* (Chicago, University of Chicago Press, 1995).
21. Cf. Rév, „The Advantages of Being Atomized".
22. Gail Kligman, care a lucrat îndelung cu statisticile demografice româneşti, a găsit aici multe categorii la fel de „elastice".
23. Vezi şi lucrarea mea „Theorizing Socialism: A Prologue to the Transition", *American Ethnologist*, 18 (1991): 419-39.
24. C. Martinovici şi N. Istrate, *Dicționarul Transilvaniei, Banatului și celorlalte ținuturi alipite*, (Cluj, Ardealul, 1921). Informațiile din această lucrare sînt bazate pe recensămîntul maghiar din 1910 şi cel românesc din 1920.
25. Una era lista nominală a persoanelor cu pămînt, a animalelor şi echipamentelor agricole, cunoscută ca Borderoul Agricol de Producție (BAP). Am consultat această listă în arhivele statului din Bucureşti (Institutul Central de Statistică, *Recensămîntul agricol și al populației din ianuarie 1948)*. A doua listă este în filiala arhivei de stat din Deva, județul Hunedoara („Recapitulația generală a tarlalelor din hotarul comunei Aurel Vlaicu", Fond Camera Agricolă Deva, dos. 49/1948, Aurel Vlaicu). Ea arată mai curînd terenuri decît persoane; fiecare teren are anexată lista cu persoanele care îl dețin şi cu tipurile de culturi de pe fiecare parcelă.

26. Aceste cifre apar într-un dosar nedenumit, ținut în birourile fostului CAP din Vlaicu.
27. Din cadastrul pentru 1988, deținut și folosit de biroul OCOTA în capitala județului (*Registrul cadastral al parcelelor, Aurel Vlaicu, 1988*).
28. Această cifră provine dintr-un dosar din arhivele comunei, datat 1 ianuarie 1990; dosarul este intitulat „Situații Centralizate Rapoarte [sic] Fond Funciar: Documente în Sprijinul Aplicării Legii 18/1991" Diverse tabele din acest dosar dau cifre contradictorii pentru suprafețele de pămînt aduse în cooperativă. În timp ce copiam aceste cifre, s-a iscat o discuție vie despre cît de nesigure erau.
29. Cifrele de 599 și 759 hectare provin de la topograful care măsura și redistribuia pămîntul în Aurel Vlaicu; cifra de 631 de hectare este din „Situații Centralizate Rapoarte Fond Funciar: Documente în Sprijinul Aplicării Legii 18/1991".
30. Motivul acestui „dar", mi s-a spus, fusese includerea Gelmarului în cooperativa învecinatului Geoagiu, un sat cu pămînt foarte puțin și de foarte proastă calitate. Pentru a crește șansele de succes ale CAP-ului Geoagiu, cîmpurile fertile din lunca satului Vlaicu au fost incluse în planurile de producție pentru Gelmar.
31. „Situații Centralizate Rapoarte Fond Funciar: Documente în Sprijinul Aplicării Legii 18/1991".
32. „Se «evaporă» hectarele?" *Expres*, 9-15 august, p. 10.
33. Vezi Daniela Păunescu, *Drept cooperatist* (București, Universitatea din București, Facultatea de Drept, 1974), p. 46. Acest caracter „voluntar" a fost, desigur, o ficțiune în cele mai multe dintre cazuri; coerciția aplicată pentru a-i determina pe oameni să intre în cooperativă a fost un subiect preferat de discuție, chiar înainte de 1989.
34. Ibid., p. 161.
35. Ibid., p. 58, 63. Oficialitățile locale au observat această diferență în practică în mod diferit, dar recunoașterea ei nu a fost total absentă. De exemplu, am întrebat pe un fost primar al Geoagiului dacă a observat vreo diferență între CAP-uri și IAS-uri, în timpul mandatului său. A răspuns că nu a considerat vreodată că ar fi putut impune soluții CAP-urilor, așa cum a putut să o facă în IAS-uri. Chiar dacă nu ar corespunde comportamentului lui real,

acest răspuns arată că primarul era conștient de distincția menționată în text.

36. Ibid., p. 127.
37. Într-adevăr, cînd am discutat această problemă cu un membru al comisiei locale, el a recunoscut că nu și-a dat seama de implicațiile problemei casei-grădină.
38. Legea preciza că folosirea neîntreruptă a pămîntului pentru o anumită perioadă de timp (20 sau 30 de ani) îl îndreptățește pe cel care îl folosește să îl pretindă ca proprietar (*uzucapiune*).
39. Decretul preciza că schimburile erau „obligatorii pentru toți proprietarii al căror pămînt urma să fie comasat" (Republica Populară Română, *Legislația civilă uzuală II* [București, Ed. Științifică, 1956], p. 101.
40. Ibid., p. 102.
41. Cei care s-au alăturat primii întovărășirilor și colectivelor erau, de obicei, cei mai săraci dintre țărani, nu cei înstăriți.
42. Banii plătiți de cele mai multe dintre IAS-uri „acționarilor" lor erau mult mai puțini decît venitul pe care o persoană îl putea obține lucrînd pămîntul, deși acționarii scăpau de munca agricolă – un mare avantaj.
43. În ciuda unui efort considerabil, a fost imposibil să aflu cît de mare a fost această proprietate – după cum nu a reușit nici femeia care dorea restituirea unei părți din ea. Lipsește un dosar esențial din *Cartea Funciară* a satului Vlaicu; mai mult, pentru că proprietatea era tăiată de hotarul cu Gelmar, o parte din terenuri erau înregistrate în *Cartea Funciară* din acel sat (la care eu nu am avut acces).
44. Insistența lor pentru vechile amplasamente împiedica, totuși, raționalizarea structurii proprietății printr-o nouă comasare. La Cigmău, topograful mi-a spus că mărimea medie a nou constituitelor proprietăți a fost de 3-4 hectare, dar numărul mediu de parcele pe gospodărie a fost de 20-30 și astfel mărimea medie a terenurilor nu este mai mare decît vechiul „lot personal" de 0,15 hectare!
45. Cum puteau fi cererile nesățioase? Legea 18 preciza că pămîntul putea fi cerut de orice rudă, pînă la gradul patru. Asta însemna că verii, mătușile și unchii, precum și proprietarii inițiali plus copiii

lor, aveau dreptul să ceară pămînt. Cererile lor reduceau astfel suprafaţa care ar fi intrat în „rezervă" pentru cei fără pămînt.

46. Nu am fost de faţă la nici o luare de mită, deşi sătenii declarau că aşa ceva se întîmpla. Vezi totuşi mai jos discuţia despre abuzul de putere la nivelul local, pentru argumentele care ar putea pune această afirmaţie sub semnul întrebării.
47. Într-un sat învecinat am descoperit o procedură mult mai riguroasă: comisia se întîlnea într-o cameră în care se intra pe rînd, cîte o persoană, uşa se încuia, iar cererea era dezbatută pînă la rezolvare. Este limpede că modurile de operare ale comisiilor variau destul demult, în funcţie de cinstea şi gradul de organizare al membrilor lor.
48. În judeţul Hunedoara, cifra era de 28 de procente. Cifrele au fost obţinute dintr-o comunicare personală de la Ministerul Agriculturii.
49. Pămîntul fiecarui sat este împărţit într-un număr de cîmpuri şi subcîmpuri, purtînd diferite nume. După cum am putut să confirm după hărţi datînd din anii 1880, multe din aceste nume au cel puţin o sută de ani vechime. Pentru Vlaicu, cele mai multe dintre ele par să fie mai curînd locative decît să invoce nume personale: „La peri", „În spatele bisericii", „Drumul Vinerii", „Lungile", „Scurtele" etc. Cîteva foloseau nume de persoane: „La Barcsay" (*Bârceana*, de la Barcsay, o familie nobiliară maghiară care trăia în sat în secolul al XIX-lea) sau „La Vadu' Popii". Nimeni dintre cei pe care i-am întrebat nu a reuşit să-mi explice sensul multora dintre aceste nume.
50. Măsurarea oficială se făcea de obicei în iugăre pînă la venirea la putere a regimului socialist care a început să folosească măsurătorile în hectare. Sătenii erau sincer derutaţi în legatură cu folosirea unităţilor de măsură; fiind obişnuiţi cu hectarele, nu îşi dădeau seama că o altă unitate de măsură fusese folosită pe vremea cînd părinţii lor erau proprietari. De vreme ce un iugăr era cu puţin mai mare de o jumătate de hectar (0,5757), diferenţa era considerabilă.
51. Cîţiva dintre aceşti oameni îşi petrec iernile în oraş, la rude. Ca şi românii din oraşe, germanii care locuiau în oraş puteau să revendice pămînt – ceea ce au şi făcut.
52. Vezi Verdery, *Transylvanian Villagers*, cap. 5.

53. În faza de început a restituirii proprietății, cînd mulți săteni formau asociații pentru a lucra pămîntul primit, era destul de obișnuit să se ofere membrilor asociației pămîntul într-un singur loc, pentru o cultivare ușoară și eficientă. Cererea germanilor de a primi pămîntul într-un singur loc era conformă practicii din acel moment. Nu trebuie să bănuim, așa cum au făcut-o vlăicenii, că primarul a fost mituit ca să le dea acel cîmp mare.
54. Andrei Cornea, „Directocrația remaniază guvernul", 22, 16-22 martie 1994, p. 7.
55. Vezi Jadwiga Staniskis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993) pentru o discuție asupra modului în care incapacitatea celor sus-puși în partid de a furniza bunuri subordonaților a contribuit la subminarea partidului.
56. Gail Kligman (convorbire personală) arăta că în această privință, ca și în alte cîteva, situația aceasta nu este generală. În Maramureș, de exemplu, migrația pe termen lung a bărbaților a dat femeilor aproape întreaga responsabilitate a conducerii exploarărilor agricole familiale. Kligman se îndoiește că femeile maramureșene s-ar fi lăsat date la o parte, ca unele dintre văduvele din Aurel Vlaicu.
57. Un alt grup pasibil să fie înșelat era constituit din oameni fără relații sociale. Cel mai puțin probabil să fie înșelate erau persoanele foarte influente, care ar fi putut provoca probleme unei comisii locale ce ar fi încălcat drepturile lor. Aceasta nu este o garanție, totuși, căci o judecătoare îmi spunea că nu vede cum va reuși să obțină patru hectare care aparținuseră familiei sale.
58. Termenul meu de „autorități locale" îi include aici pe conducătorii asociațiilor din sate, care erau printre principalii beneficiari ai pămîntului obținut de orășeni. Nu toți acești conducători ar fi procedat fără scrupule în problema pămîntului, dar orășenii erau membrii asociației cel mai ușor de înșelat, dacă cineva ar fi dorit să o facă. Așa cum reiese din text, cea mai obișnuităă formă de abuz practicată de conducerea asociațiilor agricole era să plătească proprietarilor plecați din sat mai puțin decît s-ar fi cuvenit pentru folosirea pămîntului lor. Primarii, în schimb, mai degrabă le dădeau acțiuni la IAS, lucrînd apoi pămîntul ei înșiși.

59. Informaţiile privesc trei tipuri de conflict: între germani şi românii împroprietăriţi pe pămîntul germanilor în 1945, între românii băstinaşi care au dat pămînt la CAP şi între aceştia şi cei „veniţi" care au lucrat la CAP, dar nu au adus pămînt. Sursele sînt discuţiile mele cu oamenii şi răspunsurile lor la întrebări referitoare la al cui drept de proprietate ar trebui să fie respectat, opinii libere asupra acestui subiect şi discuţii pe care le-am auzit atunci cînd am însoţit comisia pe teren.
60. Lampland, *The Object of Labor*.
61. Pentru continuarea discuţiei în legătură cu acest tip de drepturi, vezi capitolul 3 al acestui volum.
62. Mulţumiri speciale lui Ashraf Ghani pentru ideile din acest paragraf.

Capitolul 6

O TRANZIȚIE DE LA SOCIALISM LA FEUDALISM? REFLECȚII DESPRE STATUL POSTSOCIALIST*

„Mergem înapoi. Nu ne îndreptăm doar spre 1917, ne întoarcem la feudalism".
(Țăran rus)

Conştiința tot mai acută a modului în care obiectele cunoaşterii ajung să fie constituite şi a forței generatoare pe care imaginile şi metaforele o au în acest proces se numără printre contribuțiile postmodernismului la gîndirea contemporană. Felul cum înțelegem ceva depinde de atitudinea noastră inițială; întrebările pe care le punem provin, în parte, din imaginea pe care o avem şi din asocierile pe care aceasta le

---

* O versiune anterioară a acestui capitol a apărut în februarie 1992 în conferințele mele *Lewis Henry Morgan*, la Universitatea din Rochester. Discuția este bazată pe literatura secundară şi pe date etnografice din călătoriile de pe teren din verile lui 1990 şi 1991, precum şi din anul academic 1993-1994. Multe persoane m-au ajutat la scrierea lui, în special József Böröcz, Michael Burawoy, Gerald Creed, Elizabeth Dunn, Ashraf Ghani, Jane Guyer, Christopher Hann, Caroline Humphrey, Melvin Kohn, Jane Schneider şi Michel-Rolph Trouillot. Mulțumirile mele tuturor. Sînt îndatorată personalului Tribunalului Județean Hunedoara din Deva, pentru facilitarea cercetării mele acolo. Cercetarea de teren din acest capitol a fost finanțată de IREX.
Părți din acest capitol au apărut sub titlul: „Notes Toward an Ethnography of a Transforming State, Romania 1991"", în *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric C. Wolf*, ed. Jane Schneider şi Rayna Rapp (copyright © 1995 by the Regents of the University of California); retipărit cu permisiunea dată de University of California Press.

sugerează. Dacă ne imaginăm societatea ca fiind un ceas, un mecanism, punem întrebări diferite de cele pe care le-am pune dacă ar fi asemenea unui organism şi, prin urmare, vom afla altceva. Un exemplu frapant este demonstraţia făcută de Emily Martin: dacă ne imaginăm zămislirea, aşa cum o fac manualele de medicină, ca pe o domniţă în primejdie (oul) salvată de un cavaler în armură strălucitoare (spermatozoidul), atunci ne scapă amănuntul esenţial că oul, şi nu spermatozoidul, este partenerul activ în unirea lor[1].

Unele dintre poveştile postsocialismului îi descriu pe cavalerii know-how-ului occidental repezindu-se să-i salveze pe cei aflaţi în primejdie în Europa de Est[2]. Ele prezintă socialismul – împotriva pretenţiilor sale evoluţioniste – nu ca apogeul dezvoltării sociale umane, ci ca o fundătură pe drumul, mult mai progresist, spre capitalism, la care est-europenii trebuie acum să fie readuşi. Scenariul salvării are două variante comune: „terapia de şoc" şi „big bang-ul". Prima compară fostul bloc socialist cu o persoană bolnavă psihic – adică socialismul i-a făcut să înnebunească şi este treaba noastră să le redăm sănătatea. Cea de-a doua presupune că istoria abia acum începe (împotriva opiniei lui Fukuyama), că înainte de 1989 zona a fost pustie şi goală[3]. În timp ce imaginea „terapiei de şoc" îi prezintă pe consilierii occidentali ca pe nişte doctori, „big bang-ul" îi face întruchiparea lui Dumnezeu.

Cu o abordare a tranziţiei orientată de asemenea imagini, ar fi surprinzător dacă am afla prea mult despre ceea ce se petrece în fosta lume socialistă. Prefer o imagine care neagă idea unui progres de la boală la sănătate, de la nefiinţă la fiinţă, de la înapoiere la dezvoltare şi, în mod intenţionat, ridiculizează chiar şi conceptul de stadiu de evoluţie. Ce s-ar întîmpla dacă ne-am imagina o tranziţie de la socialism nu la capitalism, ci către feudalism? Ce dovadă, dacă ar exista vreuna, poate fi adusă în sprijinul unei asemenea opinii şi ce asocieri mobilizează o astfel de imagine, spre deosebire de alte

imagini ale proceselor postsocialiste? Explorez aceste chestiuni pe trei direcții – privatizarea, mafia și formele în curs de constituire ale statului – prefațate de o scurtă discuție despre ce ar însemna feudalismul.

Feudalismul

Una dintre primele sugestii că imaginea „feudalismului" s-ar putea să nu fie atît de deplasată se află într-un remarcabil studiu al antropoloagei Caroline Humphrey de la Universitatea Cambridge: *„Iceberguri", troc și mafie în Rusia provincială*[4]. Aici, Humphrey descrie ce s-a întîmplat începînd din 1990, cînd republici și regiuni din Uniunea Sovietică și-au declarat autonomia față de centru; rezultatul a fost o mare incertitudine asupra locului unde se aflau de fapt guvernul și legea. Ca urmare, „organizațiile și întreprinderile din regiune, conduse de șefi locali într-o manieră personală, aproape ca pe niște «suzeranități», s-au dezvoltat și și-au sporit funcțiile sociale, pentru a-și proteja membrii... În aceste vremuri, este imposibil să te bazezi pe lege sau măcar să știi care ar fi ea. În același timp, nu mai există, la nici un nivel, supunere oarbă în fața guvernului, care altădată regla circulația mărfurilor și repartizarea forței de muncă"[5]. Deși unii pot considera acest fapt ca fiind un element inevitabil al reformei, Humphrey l-a interpretat ca fiind drumul către opusul pieței libere, căci afacerile în „suzeranități" erau conduse după metode deloc specifice economiei de piață: cupoane, cartele de alimente și „ordine", ... și diverse forme de trafic mărunt de influență, cunoscut în general sub numele de „mafie"[6].

Presa occidentală a confundat adesea aceste metode cu raționalizarea. Cupoanele și cartelele de alimente nu au fost însă impuse de guvernul sovietic cu intenția de a egaliza accesul oamenilor la bunuri de primă necesitate greu de procurat; mai curînd ele au fost emise de organizațiile

regionale, locale sau de chiar cele la nivel de întreprindere pentru a reduce accesul la anumite bunuri, limitîndu-l doar la persoanele care aveau cupoane. Începînd cu 1 decembrie 1990, doar cei cu permise de rezidență puteau să primească cupoane pentru anumite produse: ceilalți nu aveau cum să le cumpere. Potrivit unui economist sovietic, cupoanele „împărțeau piața în «principate medievale» şi protejau resursele... de «străini»"[7]. Organizațiile şi întreprinderile îşi procurau mărfurile chiar din fabrică şi le distribuiau, direct şi exclusiv, acelora dintre membrii lor care erau deja pe liste. Acest sistem îi lega efectiv pe indivizi de zona în care locuiau sau de locul lor de muncă, pentru că astfel aveau posibilitatea de a obține cele necesare.

Un corolar al consolidării acestor suzeranități, aşa cum Humphrey a arătat într-o altă lucrare, a fost, totuşi, îndepărtarea anumitor categorii sociale – şomerii, migranții economici, cei care nu aveau relații stabile cu şeful local, vagabonzii şi cei fără casă ş.a.m.d.[8] Asemenea oameni rătăceau prin sate cu speranța de a găsi de lucru sau ceva de mîncare[9]. În parte, împotriva lor şi-au etanşeizat suzeranitățile locale granițele. Această etapă a tranziției în Rusia a dus nu la dezvoltarea pieței, ci (aşa cum a arătat un jurist rus) la „fortificarea oraşelor, [a unităților administrative], a republicilor, cu palisade de raționalizare împotriva «cererii migratoare»", fragmentînd astfel piața printr-un particularism din ce în ce mai agresiv[10].

Aceste forme emergente de închistare au fost un rezultat logic al anumitor trăsături ale organizării muncii în întreprinderile socialiste – care, aşa cum sugerează Simon Clarke, a avut o anumită afinitate cu feudalismul. „Întreprinderea sovietică este aproape la fel de diferită de întreprinderea capitalistă precum era un domeniu feudal de o fermă capitalistă. Asemenea domeniului feudal, întreprinderea socialistă nu este doar o instituție economică, ci un element fundamental al societății sovietice şi baza însăşi a puterii sociale şi politice"[11]. Acest element furniza tot felul de servicii şi facilități pentru angajații

săi (case, grădinițe pentru copii, facilități sportive și culturale, spitale, pensii etc.). Colapsul statului-partid a întărit tendințele spre personalism și patronaj, inerente în asemenea structuri, făcîndu-i pe mulți oameni dependenți de localitatea lor, de locul lor de muncă sau de șeful lor, pentru acces la alimente, case sau împrumuturi. Apartenența la o suzeranitate, fie că persoana avea un loc de muncă sau că se bucura de anumite legături cu un patron puternic, însemna dependență, dar, ca în epoca feudală, însemna și o minimă siguranță.

Perioada la care Humphrey se referă a cunoscut nu doar aceste forme de protecție localizată a resurselor, ci și semnele unei întoarceri către o „economie naturală". De exemplu, lipsa evidentă a banilor a dus la demonetizare. În unele întreprinderi și colhozuri, șefii tipăreau proprii lor bani – ne putem gîndi la „banii de cont" de pe domeniul feudal, care erau buni doar acolo și nu în altă parte. Aceasta se poate întîmpla și la nivelul unei întregi republici, ca în Ucraina unde, chiar înainte de obținerea deplinei independențe, a fost lansată o nouă monedă pentru a îndepărta cumpărătorii ruși. Demonetizarea a avut și alte surse, dintre care cea mai importantă era inflația galopantă care a însoțit reforma prețurilor. În România, de exemplu, în 1991-1992, inflația prețurilor și a salariilor a fost așa de rapidă, încît tipografiile nu au putut tipări suficienți bani ca să țină pasul. Ca și în Rusia, în Bulgaria lipsa de bani a determinat populația să se îndrepte înapoi, către o economie naturală, cu mulți țărani lipsiți de bani care trăiau, aproape exclusiv, din pămînturile lor[12]. Un alt aspect al demonetizării a fost foarte răspînditul troc[13]. Trocul nu era ceva nou: în timpul socialismului, întreprinderi și indivizi schimbau frecvent bunuri pe bază nemonetară, acest proces extinzîndu-se chiar și în comerțul internațional. Dar, pentru o mulțime de motive, trocul a atins proporții spectaculoase după prăbușirea statului sovietic. Dezvoltarea sa a fost legată de prăbușirea comerțului bazat pe rublă, de dezintegrarea sistemului de distribuție controlat de

la centrul fiecărui stat, de absența aproape totală a băncilor comerciale și de faptul că respectarea contractelor nu putea fi impusă[14]. Oamenii își faceau, așadar, propriile lor aranjamente directe, procurîndu-și lucrurile de care aveau nevoie prin schimburi în natură. De exemplu, orășenii ruși ajutau la recoltarea cartofilor la un colhoz, primind cîțiva saci în schimb[15].

Suzeranități asemănatoare fiefurilor, legături personale fixînd oamenii pe domeniile „nobililor" locali, economiile „naturale" demonetizate și trocul lor endemic, la care se adaugă violența omniprezentă și protecția localizată împotriva ei – toate acestea întăresc paralela cu feudalismul. Ca și celelalte trăsături, aceasta din urmă a ajuns la apogeu într-o Uniune Sovietică care se prăbușea, unde confuzia cu privire la cine definește și aplică legile a condus la o anarhie frenetică și dispreț pentru directivele centrale. O dată cu slăbirea continuă și culminînd cu dezintegrarea finală a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, fiecare șef local putea să hotărască singur ce se va întîmpla în suzeranitatea lui; putea chiar să accepte de bună voie sau să respingă hotărît reformele aduse de *perestroika*, pentru că nu mai exista nici o disciplină centrală eficientă care să impună reformele[16]. În final, un Gorbaciov exasperat a emis un decret – de puțin folos – care ordona aplicarea ordinelor centrale. Astfel, colhozurile se puteau dizolva într-o zonă și înflori în alta, în ciuda ordinelor reformiste emise de la Moscova[17]. Autonomia locală s-a extins chiar pînă la gestionarea violenței, șefii menținînd ordinea independent de monopolul centrului asupra coerciției. „Protecția" împotriva celor care-și luau dreptatea în propriile mîini, spune Humphrey, era o activitate importantă a șefilor locali (care, dacă experiența mea în România este de vreun folos, adesea comiteau ei înșiși aceste acțiuni)[18]. O înfloritoare literatură despre „mafia" rusească confirmă pierderea controlului central asupra mijloacelor violente[19], cu o creștere corespunzătoare a protecției localizate.

Într-o emisiune despre schimbările din Rusia la televiziunea publică din S.U.A., de la sfîrşitul lui februarie 1992, un ţăran a confirmat, din „punctul de vedere al localnicului", ipotezele mele de pînă acum, atunci cînd i-a spus unui reporter: „Mergem înapoi. Nu ne îndreptăm doar spre 1917, ne întoarcem la feudalism"[20]. Cum ar putea această imagine neobişnuită să clarifice felul în care înţelegem tranziţia de la socialism?

Prin natura lor, metaforele conţin multe înţelesuri posibile, ce pot fi interpretate diferit. Pentru că feudalismul – atît ca metaforă, cît şi ca sistem social – semnifică multe lucruri, trebuie să definesc sensul pe care vreau să-l folosesc. Lăsînd deoparte trăsături ale sistemului feudal, precum relaţia suzeran-vasal, munca forţată şi organizarea puterii bazată pe domeniul feudal, îmi structurez argumentaţia în jurul observaţiei lui Perry Anderson (urmîndu-l pe Marc Bloch), potrivit căreia „fundamentul întregului mod de producţie feudal" a fost „parcelarea suveranităţii". „Funcţiile statului se dezintegrau într-o alocare verticală descendentă", spunea el, cu suveranităţile împărţite „în zone particulariste cu graniţe care se intersectează... şi fără un centru universal de competenţă"[21]. În acelaşi sens se exprimă şi Georges Duby, arătînd că: „ierarhia puterilor [a fost] înlocuită de reţele concurente de clienţi care se întretaie"[22]. „În consecinţă, au apărut probleme acute de coordonare, crize de ordine şi o violenţă persistentă şi aparent anarhică", observa Gianfranco Poggi[23]. Cauzele iniţiale au fost invaziile „barbare" şi consecinţele lor, respectiv prăbuşirea unui puternic centru articulator, Roma fiind exemplul clasic.

O dată cu prăbuşirea partidului-stat al socialismului, observăm o dezmembrare comparabilă cu sfîrşitul regimului sclavagist antic şi, cred, o comparabilă „parcelare a suveranităţii" asupra căreia Humphrey ne atrăsese atenţia. Poate că afirmaţia unui economist al Băncii Mondiale, care a vizitat

Uniunea Sovietică în septembrie 1991, este elocventă: „Mă aşteptam să găsesc guvernul naţional oarecum slăbit, dar nu să nu găsesc nici un fel de guvern central. Aşteptam să găsesc un fel de guvern republican, dar n-am găsit aşa ceva. Nu era nici un fel de guvern!"[24] Efectele colapsului central au fost deosebit de vizibile acolo unde o autoritate federală preexistentă s-a fărîmiţat şi republicile şi-au declarat suveranitatea, ca în Uniunea Sovietică şi în Iugoslavia (şi, în mod diferit, în Cehoslovacia). În asemenea cazuri, destructurarea centrului a fost bruscă şi completă, provocînd o continuă violenţă şi instabilitate. Efecte similare – chiar dacă mai puţin vizibile şi poate mai trecătoare – au însoţit descompunerea statului-partid şi în alte ţări ale regiunii[25]. E posibil ca unele zone ale fostului imperiu sovietic – Ungaria şi, poate, Republica Cehă – să scape de restaurarea „ordinii feudale", aşa cum, în lumea antică, prăbuşirea Romei nu a produs feudalism pretutindeni (de exemplu, nu în teritoriile din Orientul Mijlociu). Dar cred că am putea folosi pentru un timp metafora feudalismului, deoarece are meritul de a pune sub semnul întrebării presupunerea automată că ceea ce se întîmpla în fostul bloc socialist era o trecere spre economia de piaţă şi capitalism.

Pentru a-mi completa argumentaţia şi metafora, preiau încă o idee din analiza feudalismului făcută de Anderson. Nu mai puţin importante decît „parcelarea suveranităţii", susţine el, au fost procesele care au împiedicat suveranitatea să se fragmenteze în întregime şi să producă anarhie, pentru că astfel s-ar fi distrus structura de privilegii care susţinea nobilimea feudală. „A existat astfel o contradicţie înnăscută în feudalism, între tendinţa sa de a descompune suveranitatea şi cerinţele absolute ale unui ultim bastion de autoritate în care se putea produce o recompunere practică"[26] – adică tendinţe contradictorii de dezmembrare şi de susţinere a centrului[27]. În continuarea paralelei cu feudalismul, voi cerceta ce efecte are prăbuşirea statului-partid şi „parcelizarea" puterii lui şi voi

încerca să identific procesele care ar conduce la reconstituirea unui centru politic – un stat care ar putea fi de un tip diferit de cele din trecut. Deşi admit că „suveranitatea" este ceva mai mult decît statul, mă voi axa pe acesta, şi am să numesc procesele de dezmembrare şi de susţinere a centrului tendinţe de „dezetatizare" şi „reetatizare"[28].

Studierea aspectelor „feudale" ale tranziţiei de la socialism contribuie la ceea ce s-ar putea numi o etnografie a statului. Antropologii nu s-au ocupat foarte mult de stat – mai mult l-au invocat ca un cadru pentru alte teme. Pe de altă parte, teoreticienii altor discipline (sociologie, istorie şi ştiinţe politice) examinează arareori statul dintr-o perspectivă etnografică, adică în din apropriere, din interiorul rutinelor şi practicilor zilnice. Dar o dată cu schimbările globale din natura statului, este timpul pentru etnografii ale statului, iar fosta lume socialistă este un loc excelent pentru aşa ceva. O asemenea etnografie ar trebui să trateze statul nu ca un lucru, ci ca un set de procese şi relaţii sociale. Exemple de abordări etnografice ale statului se găsesc în lucrările unor autori precum Ann Anagnost (despre „imaginarul socialist" şi statul chinez), John Borneman (despre naţiune şi sentimentul naţional în cele două state germane), Ashraf Ghani (despre constituirea statului în Afganistan) şi Gail Kligman (despre femei şi stat în România)[29]. Investigaţia cu caracter exploratoriu pe care o prezint aici se adaugă la această literatură şi sugerează noi abordări ale sfîrşitului regimurilor comuniste.

Deşi parcelarea şi reconstituirea suveranităţii pot fi analizate în multe contexte, unul central este privatizarea. În general, acest termen se referă la redefinirea legală a drepturilor de proprietate ca aparţinînd persoanelor juridice, cărora li se acordă dreptul exclusiv de posesiune în scopul raţionalizării economiei (pe baza presupunerii că proprietarii îşi vor asuma un rol managerial activ în firmele „lor", ceea ce directorii socialişti nu au făcut)[30]. Pentru că o asemenea redefinire

descompune proprietatea corporatistă, condusă de aparatul de partid şi de unităţile colective de nivel inferior, ea fragmentează, în mod evident, suveranitatea, deoarece proprietatea socialistă a fost fundamentul aparatului birocratic socialist şi cea care i-a susţinut puterea[31]. Dincolo de această legătură specifică între formele de proprietate şi statul socialist, statul a fost înţeles într-un sens mai larg ca desemnînd şi întărind structurile drepturilor de proprietate şi stabilind regulile lor astfel încît plăţile către guvernanţi să fie maximizate[32]. Aşadar, este important să observăm schimbările din domeniul drepturilor de proprietate pentru o analiză a transformărilor statului. Vorbesc aici despre privatizare nu numai în termenii reconfigurării drepturilor de proprietate, ci şi în sensul a ceea ce numesc privatizarea puterii sau, altfel spus, arogarea fostelor instrumente de control ale centrului – în special coerciţia – de către actori de nivel inferior, ceea ce parcela şi mai mult suzeranitatea.

Privatizarea

O bună definiţie de lucru a privatizării a fost dată de Janusz Lewandowski, fostul ministru polonez al transformării proprietăţii, care remarca: „Privatizarea este atunci cînd cineva, care nu ştie cine e adevăratul proprietar şi nu cunoaşte valoarea adevărată a unui lucru, îl vinde cuiva care n-are bani"[33]. Putem ghici din această descriere că „privatizarea", ca şi „democraţia", „societatea civilă", „piaţa" şi alte fenomene ale politicii postsocialiste, este, în parte, un simbol. Cum se întîmplă cu atîtea alte simboluri, una dintre funcţiile lui a fost să cîştige sprijin intern şi extern prin semnificarea sfîrşitului socialismului. După 1989, orice guvern sau partid care vorbea convingător despre privatizare îşi sporea considerabil posibilităţile de acces la ajutoare financiare, credite şi investiţii, în special de la organizaţii internaţionale precum Banca Mondială

şi Fondul Monetar Internaţional. La început, cel puţin (înainte de alegerile din 1993-1994 care au adus socialiştii la putere în cîteva ţări), „privatizarea" a fost vitală şi pentru legitimarea noilor guverne, pentru că simboliza revoluţia şi ajuta, în acelaşi timp, la delegitimarea fostului regim. Aşa cum a arătat Appel în cazul Republicii Cehe, rolul legitimator al privatizării a fost atît de important, încît a impus compromisuri potenţial păgubitoare pentru capacitatea fiscală a noului guvern, grija pentru justiţie depăşindu-o pe cea pentru venituri[34].

În afară de simbolismul său, privatizarea este un set de procese variate care umplu acest simbol cu înţelesuri, începînd cu modificările legilor şi schimbările din politica de preţuri, pînă la resocializarea completă a actorilor economici. După doar cinci ani de la revoluţiile din 1989, s-a dezvoltat o imensă literatură interdisciplinară pentru a monitoriza aceste schimbări[35]. Nu voi face apel la această literatură din punct de vedere juridic sau economic, ci voi discuta despre privatizare ca spaţiu de formare a statului, în care se pot găsi procese contradictorii de dezetatizare şi reetatizare.

Proprietatea de stat a devenit proprietate particulară în moduri foarte diferite, în fiecare ţară est-europeană; peste tot procesul a întîmpinat obstacole imense şi a fost subiectul unei dezbateri politice prelungite, adesea înverşunată[36]. Dezbaterea a cîştigat repede teren după 1989, pentru că privatizări camuflate aveau deja loc de cîţiva ani. Jadwiga Staniskis crede că privatizarea a început în Polonia în 1987, în Ungaria, după David Stark, ea începuse chiar din 1984[37]. De asemenea, prietenii români mi-au sugerat că „tranziţia" nu a făcut decît să continue procese deja vizibile cu doi sau trei ani înainte. Întradevăr, "perestroika" a fost puternic impulsionată de presiunea crescîndă a birocraţilor socialişti (nomenclatura) de a deveni proprietari mai curînd decît simpli administratori ai proprietăţii de stat. Printre principalele forme luate de aceste preprivatizări se aflau uzurparea prerogativelor de proprietate ale statului de

către directorii de întreprinderi şi extinderea aşa-numitei economii paralele – acele activităţi neoficiale care operau într-o relaţie integrală cu sistemul de producţie oficial condus de stat, dar în fisurile acestuia. Ambele erau dezvoltate în special în Ungaria, unde legalizarea economiei secundare prin „subcontractare" devenise atît de răspîndită la sfîrşitul anilor '80[38], încît a produs şi o glumă: „Care este modul cel mai rapid de a construi socialismul? Subcontractează-l!" Am să ofer exemple, atît de privatizare a întreprinderilor, cît şi din vasta economie secundară, arătînd, pentru fiecare, cum a fost produsă „privatizarea" – şi un nou stat împreună cu ea – printr-o luptă între forţele ce promovau deposedarea statului de proprietăţile sale şi alte forţe, ce susţineau acumularea funcţiilor paternaliste şi de supraveghere în stat[39].

Din anumite motive, precum dificultăţile în stabilirea unui preţ de cumpărare rezonabil pentru întreprinderi şi abuzurile care au conferit fostei elite un avantaj în achiziţionarea proprietăţii, privatizarea s-a dovedit repede a fi un coşmar. Întrucît economia socialistă nu funcţiona conform principiilor de piaţă ale evaluării şi profitabilităţii, a fost aproape imposibil să se estimeze, pentru ca să poată fi vîndute, valoarea contabilă a întreprinderilor de stat. Astfel, orice estimare a valorii a fost viciată de politică. Dovezile indică o devalorizare sistematică a proprietăţilor statului, în special prin falimente controlate; asta le-a permis posibililor manageri-proprietari sau cumpărătorilor străini să plătească mult mai puţin decît valoarea potenţială a bunului achiziţionat[40]. Fiindcă cele mai multe întreprinderi au descoperit că este imposibil să supravieţuieşti fără subvenţii de la stat, iar furnizarea de materii prime era mai nesigură ca niciodată, ea nemaifiind garantată de ministerele economice, nu a fost nevoie de nici un efort pentru a le falimenta. Proprietăţile se puteau vinde la licitaţii cu un singur participant. În Ungaria, Polonia, România şi, fără îndoială, în alte locuri, ziarele relatau despre scandaluri

în care o proprietate valoroasă fusese vîndută la un preț derizoriu, ducînd la acuzații că bunurile publice erau irosite și la apeluri ca statul să reglementeze procesul[41].

În afară de aceasta, mulți foști aparatcici și directori de întreprinderi au profitat de situația ambiguă a legislației cu privire la proprietate, intrînd astfel în posesia proprietăților, înainte ca achiziționarea lor să fie reglementată legal. Pretutindeni în fostul bloc sovietic, fabrici importante și mari magazine s-au transformat repede din proprietate de stat în companii pe acțiuni, în „proprietatea" colectivă a grupurilor de foști aparatcici și a personalului de conducere sau de execuție. În mod asemănător, proprietatea fermelor de stat și părți ale unor cooperative agricole au trecut în mîinile celor care le conduseseră înainte. Pozițiile birocratice ale acestor antrepratcici le-au oferit un avantaj în a deveni proprietari-întreprinzători.

Accesul privilegiat și diferențiat la proprietate a fost facilitat nu doar de ambiguitățile legislative, ci și de complexitatea extraordinară a aranjamentelor prin care s-a făcut privatizarea. Relatarea lui David Stark despre modul cum firmele din Ungaria au dezvoltat proprietatea inter-instituțională, cu manageri ai mai multor firme obținînd acțiuni unii în companiile celorlalți, arată limpede că doar cei cu informații și relații solide în interior știau ceea ce era necesar pentru a participa la asemenea aranjamente[42]. Explicațiile publicate ale planului de privatizare din România – care acorda cetățenilor certificate însumînd 30% din valoarea noilor societăți pe acțiuni, în timp ce restul de 70% erau deținute de companii cu management de stat – erau atît de complicate încît să fie de neînțeles[43]. Din rubricile cu scrisori de la cititori din presa românească de la începutul anilor '90, reieșea clar faptul că cetățenii obișnuiți bănuiau că erau înșelați prin aceste aranjamente și că ceea ce le era prezentat ca o favoare se va dovedi încă o escrocherie. În 1995, guvernul a adîncit aceste temeri, propunînd schimbări semnificative în programul de privatizare

prin cupoane, reevaluînd certificatele şi fixînd limite pentru utilizarea lor.

Grupurile ce obţineau controlul fostelor întreprinderi de stat aveau compoziţii uşor diferite de la ţară la ţară şi existau diferenţe în ceea ce priveşte articularea cu capitalul străin, dar în toate cazurile cei care au beneficiat cel mai mult au fost cei din fostul aparat birocratic şi de conducere al statului-partid. Profitînd de accesul lor la poziţiile administrative în firmele de stat, ei şi-au putut crea, pe ascuns, firme capuşă în care vărsau activele firmei de stat, precum şi subvenţiile care continuau să vină de la stat. De asemenea, puteau să-şi folosească influenţa politică pentru a-şi asigura monopolul comenzilor de la stat şi acces preferenţial la contractele cu străinătatea[44]. În plus, relaţiile lor privilegiate cu firmele străine şi consultanţii în management le-au facilitat o cunoaştere mai amănunţită a practicilor comerciale occidentale – un fel de capital simbolic care le sporea avantajul[45].

Mai mulţi cercetători au oferit diverse interpretări acestor procese. De exemplu, Stark a scris, într-un comentariu acid, despre o transformare nu de la plan la piaţă, ci de la „plan la clan", definind formele de proprietate care au apărut în Ungaria ca fiind nu private sau colective, ci „recombinate". El a văzut capitalizarea reţelelor preexistente ca singura cale posibilă către transformarea economică, observînd că astfel de reţele au susţinut succesul economic al Japoniei[46]. Cercetătorul român Andrei Cornea scria despre „directocraţia" care profita de pe urma statutului său dublu de manager şi de întreprinzător, pentru a se folosi de proprietăţile statului[47]. Potrivit lui Cornea, posibilităţile de cîştig au favorizat confuzia continuă din sistemul drepturilor de proprietate, reducînd motivaţia celor bine plasaţi de a defini şi de a face să fie respectate întocmai frontierele ce separau proprietatea colectivă, cea privată şi cea de stat. Astfel, parazitismul birocraţilor pe proprietatea de stat a însemnat privatizare blocată, titluri

neclare, nesiguranță asupra celui care poate exercita drepturile de proprietate și cereri de punere în posesie incomplete și suprapuse. Așa cum am amintit deja, Staniszkis vorbește despre un „capitalism politic", cu dezintegrarea parțială a controlului central, pe măsură ce proprietatea de stat omogenă se transforma într-o proprietate duală a mijloacelor fixe, tratate uneori ca și cum ar fi fost încă în proprietatea statului, alteori ca și cum grupuri specifice ar fi ajuns să le stăpînească. Staniszkis face, de asemenea, referire la drepturile de proprietate neexclusive ce rezultau, care amintesc de drepturile de proprietate neclare din feudalism[48].

Deși acești cercetători cred lucruri diferite despre cum se vor încheia procesele pe care descriu, fiecare dintre ei dezvăluie existența unor interese puternice în favoarea menținerii unei prezențe a statului. Asemenea analize au arătat că, deși antrepratcicii au secătuit avuția statului, slăbindu-l și modificîndu-i atît competențele cît și natura, ei au sprijinit continuarea existenței sale, pentru resursele și subvențiile pe care le furniza. Pentru că statul socialist distribuitor de subvenții era prea util ca să te lipsești de el, aceste grupuri întîrziau privatizarea, menținînd ambiguitatea și instabilitatea proprietății. Refuzînd privatizarea completă, ei refuzau parcelarea totală a suveranității care ar fi însoțit-o, preferînd o concentrare parțială la centru.

Și alte forțe favorizau reetatizarea. Una dintre ele era presiunea politică produsă de indignarea populară față de viteza cu care vechii directori au devenit noile elite, dar și de manevrele acelora din vechea elită care nu se mișcaseră destul de repede și s-au trezit rămași pe dinafară. Michael Burawoy și János Lukács, precum și David Stark, au descris modul în care privatizarea din Ungaria a dus la „readucerea statului" pentru a reglementa ilegalitățile din procesul de transferare a proprietății[49]. Datorită protestului public vehement față de profiturile imense pe care fostele elite maghiare le acumulaseră atît de

repede, în ianuarie 1990 parlamentul Ungariei a votat Legea pentru Apărarea Proprietății de Stat, prin care s-a creat Agenția Proprietății de Stat: aceasta își propunea prevenirea abuzurilor prin încetinirea reformei, calmînd astfel resentimentele publice.

Tendințele de reetatizare au apărut nu numai ca răspuns la presiunea publică, ci și din dificultăți logistice și din ritmul neașteptat de scăzut al privatizării. Începuse să pară că „piața liberă" în curs de constituire era inadecvată rezolvării problemelor de scădere a producției și a standardului de viață, corupției generalizate, grevelor ș.a.m.d., și că „terapia de șoc" va neutraliza statul atît de mult, încît va elimina mijloacele principale de control asupra procesului tranziției[50]. A apărut, în acest fel, o poziție neoetatistă în dezbaterile politice din toată regiunea, susținînd că economia politică centralizată a socialismului putea fi dezmembrată doar printr-o întărire sporită a statului, pentru ca acesta să poată conduce procesul propriei sale dispariții. Adică, așa cum au arătat David Stark și László Bruszt, „soluția pentru piața slab dezvoltată și cu o funcționare inadecvată a fost nu o întărire a pieței, ci un stat mai puternic și mai eficient"[51]. Aceasta, spuneau unii, ar putea cere în mod explicit chiar *re*naționalizarea proprietății, tocmai pentru a o *de*naționaliza. Problema era și mai dificilă în Ungaria, unde preprivatizarea a dispersat drepturile de proprietate atît de mult, încît a făcut imposibilă o distribuire fără o prealabilă renaționalizare[52].

Pe lîngă aceste surse de reetatizare, conducătorii noilor firme în curs de privatizare și diverși funcționari de stat au ajutat ei înșiși la recrearea unei autorități centrale. De exemplu, un ministru din guvernul român îmi spunea, în iunie 1991, că programul său economic a eliminat planificarea centrală, dar că firmele continuau să vină la el să-i ceară planuri și reglementări. Mi-a mai spus că ministrul sănătății, vorbind cu medicii furioși din cauza incapacității guvernului

de a furniza echipamente adecvate pentru sănătate, i-a întrebat de ce nu-și fac cabinete particulare. Cineva i-a replicat direct: „de ce să plătesc chiria spațiului și să obțin asigurarea, materialele și tot echipamentul scump, cînd statul poate să o facă pentru mine? Și în afară de asta, de unde să iau acei bani?"[53] Cereri asemănătoare de intervenție a statului veneau din toate părțile, dar cele mai gălăgioase veneau din domeniul culturii. Ministrul culturii mi-a descris cum editorii au rezistat planului său de privatizare a editurilor și îl rugau să le dea subvenții. În cuvintele lui: „Toți strigă: «jos comunismul» și, imediat după aceea, «sus statul!»" După o vizită la Metropolitan Museum of Art de la New York, unde a aflat cum adună fonduri muzeul prin activități cum ar fi vînzarea de cercei asemănători celor dintr-o faimoasă pictură a lui Rubens, ministrul a propus ca directorii de muzee din România, care aveau serioase probleme de finanțare, să facă lucruri asemănătoare. Reacția a fost: „aceasta este o denaturare a artei! Muzeele nu trebuie să aibă nimic de a face cu comerțul! Statul trebuie le subvenționeze". Arheologii căutau protecția statului împotriva privatizării pămîntului, pentru că țăranii nu mai doreau ca ei să dezgroape vechi ruine din pămîntul care ar fi putut produce recolte pentru piață. Revistele literare conțineau relatări și predicții sumbre despre cultura română care va muri dacă statul nu va controla prețul hîrtiei, subvenționînd, astfel, publicarea cărților și revistelor[54]. Cea mai dramatică formă de protest a fost apariția, la mijlocul lui decembrie 1991, a numeroase reviste literare cu prima pagină îndoliată; un titlu trîmbița: „Cultura română este în pericol! Revistele Uniunii Scriitorilor își suspendă apariția... pînă cînd guvernul își asumă responsabilitatea sa vitală de a sprijini cultura națională"[55]. Peste tot, cerînd subvenții, oamenii căutau statul distribuitor de dinainte și, făcînd asta, i-au recreat un rol. Sau, privind din cealaltă direcție, indiferent de ceea ce este „statul", acesta nu renunță ușor la domeniile lui de acțiune[56].

Rezultate similare cu acestea din sectorul de stat al economiei pot fi văzute în dezvoltarea „inițiativei private" prin extinderea economiei secundare. Prin economie secundară înțeleg toate acele activități generatoare de venituri pe care în socialism oamenii le desfăşurau în afara serviciului lor oficial – adesea folosind echipamentul, timpul sau chiar spațiile serviciului lor oficial, în multe cazuri pe ascuns şi, adesea, ilegal. Muncitorii care conduceau taxiuri pe piața neagră în afara orelor de lucru, echipele de construcții care împrumutau scule şi materiale de la locul lor de muncă pentru a clădi case pentru ei înşişi şi pentru prietenii lor, vînzătorii din magazine care țineau mărfuri sub tejghea ca să le vîndă celor care le-ar fi oferit un cadou sau bani ori le erau prieteni sau rude, țăranii care-şi cultivau lotul de pămînt repartizat de CAP – cu toții erau angajați în economia secundară a socialismului. E important să observăm că aceste activități nu erau o formă oprimată de antreprenoriat care încerca eroic să supraviețuiască: succesul lor depindea de integrarea lor cu sectorul de stat. Aşadar, pentru asemenea întreprinzători retragerea statului nu era, cîtuşi de puțin, o veste bună.

Un exemplu din România întăreşte această aserțiune. Între 1991 şi 1994, forma cea mai vizibilă a acestui fel de activitate a fost, pentru privirea mea de călător, vechea piață neagră a taxiurilor, transformată în piață a taxiurilor particulare concurînd cu cele de la firmele de stat. Ca urmare, oricine putea găsi un taxi, aproape oricînd ar fi dorit. Vorbind cu şoferi de taxi particulari, am învățat multe lucruri interesante despre privatizare, mare parte dintre ele fiind însă irelevante pentru ceea ce încerc să analizez aici. Unul dintre ele, totuşi, este legat de locul statului în economia postsocialistă. Deşi fiecare taximetrist cu care am vorbit, în vara lui 1991 şi 1992, spunea că făcea mai mulți bani cu taxiul său decît cu slujba sa obişnuită şi că ar fi putut chiar să cîştige mult mai mult dacă ar fi lucrat ca taximetrist toată ziua, doar unul dintre ei a părăsit

sau ar fi părăsit serviciul său din sectorul de stat pentru a deveni, în întregime, un „întreprinzător privat". Acelaşi lucru era adevărat după doi, trei sau chiar şapte ani, cu excepţia faptului că mulţi îşi pierduseră serviciile din sectorul de stat. Astfel, aproape toţi cei care nu au fost forţaţi să îşi părăsească slujbele conduceau taxiuri în afara orelor obişnuite de lucru. Preferau să rămînă în sectorul de stat din care puteau sustrage resurse pe cît se putea, chiar cu preţul prelungirii extenuante a zilei de lucru. În unele cazuri, slujbele oficiale erau direct legate de munca de taximetrist: un angajat la un auto-service putea să "împrumute" scule şi piese, în cea mai bună tradiţie a economiei secundare socialiste, pentru a menţine taxiul său particular în cea mai bună formă. Adesea, oamenii se agăţau de slujba lor de la stat pentru siguranţă, beneficii şi pensii, pe care nu voiau, sau nu ştiau, cum să le obţină singuri. Dacă anecdotele auzite ici şi colo sînt un indiciu, atitudinile acestor şoferi de taxi se puteau regăsi în întreaga forţă de muncă din România. O consecinţă era că mulţi români nu aveau o ocupaţie, ci două sau trei, dintre care cel puţin una – cea din sectorul de stat – servea ca punct de plecare pentru celelalte, aşa cum se procedase şi pe vremea socialismului.

Oricine poate găsi nenumărate alte exemple pentru a ilustra efectele de dezetatizare şi reetatizare ale privatizării[57]. Uneori reetatizarea provine din cererile publice ca statul să regleze mai strict procesul de reformă. Alteori provine, mai curînd, din căutarea unor noi oportunităţi, pentru care oamenii vedeau continuarea prezenţei statului ca fiind folositoare[58]. Asemenea exemple arată cum românii, obişnuiţi cu prezenţa, subvenţiile şi intervenţia statului socialist paternalist, au răspuns la aparenta sa dezintegrare reconstruind un centru la care să poată continua să apeleze. Deşi puterea statului fusese profund compromisă, ei au continuat să o anticipeze în planurile lor. Orice etnografie a statului postsocialist trebuie să ia în considerare modurile în care un asemenea comportament ar

putea reconstitui o formă a puterii de stat și trebuie să se întrebe în ce măsură statul recreat este diferit de cel despre care se presupune că a fost distrus. Voi reveni mai tîrziu la această întrebare.

Mafia

Pînă aici am fost preocupată, în special, de problema privatizării și a drepturilor de proprietate. Revin acum la un aspect strîns legat de aceasta: privatizarea puterii. Analizînd felul în care șefii locali și-au arogat unele din prerogativele centrului de a recurge la constrîngere și i-au eludat sancțiunile (adesea pentru a-și proteja noile activități antreprenoriale)[59], descoperim noi paralele cu „parcelarea" suzeranității feudale. Un punct de plecare potrivit ar fi ideea de „mafie", centrală în discuția lui Humphrey despre „suzeranități", cu care am început acest capitol. Voi prezenta cîteva idei relevante despre „mafie" în capitolul 7, atunci cînd mă voi referi la „coalițiile recalcitrante", dar aici voi vorbi despre *mafie* pentru că acesta este conceptul pe care oamenii înșiși îl folosesc.

Discuțiile despre mafie s-au răspîndit îndeosebi în fosta Uniune Sovietică, o dată cu explozia de crime intens mediatizate între 1992-1995, atribuite grupurilor mafiote implicate în privatizare. Unele surse estimau numărul acestor bande din Rusia de la 150 la două sau trei mii[60]. Dar mafia nu este limitată la Rusia. Oricine a auzit despre ea în toată Europa de Est – în Ungaria, în Bulgaria, în Polonia – deși termenul nu se referă întotdeauna și peste tot la exact aceleași grupuri. In România, în timpul cercetărilor mele dintre 1991 și 1994, oamenii vorbeau adesea despre mafie, de obicei pentru a explica de ce România nu se mișca repede pe drumul anticipat spre un viitor mai bun. Prietenii mei se plîngeau că prea mulți dintre "băieții" de altădată se aflau în continuare la conducere, că relațiile serveau în continuare drept criterii pentru

promovare, în detrimentul meritului şi calităţii, că cetăţenii obişnuiţi nu puteau spera să obţină un spaţiu pentru un mic restaurant sau o aprobare pentru un mic magazin fără relaţiile sau mitele care depăşeau cu mult mijloacele tuturor, în afară de cei foarte bine situaţi. Tipografii formau o adevărată mafie, îmi spunea un prieten care îşi pusese pe picioare propria sa editură: dacă nu le dai ceva în plus, nu îţi culeg cartea. O cunoştinţă care este pianistă se plîngea spunînd că, dacă ar fi existat cu adevărat o piaţă în România, ea ar fi obţinut un contract de înregistrare, dacă pentru mafia bazată pe fostul partid, care controla producţia de înregistrări muzicale, relaţiile nu ar fi continuat să fie mai importante decît talentul. Corupţia, insistau oamenii, era mult mai rea decît pe timpul lui Ceauşescu, cînd fusese deja destul de rău. Se vorbea despre ameninţări cu moartea şi bătăi. „În locul vechilor structuri de partid, sîntem conduşi acum de mafie". „Provinciile nu mai sînt în întregime subordonate centrului; întregul sistem se sprijină acum pe mafii locale, sisteme de relaţii independente de centru, care folosesc adesea agenţi de ordine proprii". „Sîntem în tranziţie de la socialism la mafia constituţională". Comentarii ca acestea puteau fi auzite în orice parte a fostului bloc socialist.

Ce surprinde această imagine? Oamenii invocau, în mod tipic, trăsăturile la care se aşteptau: bani şi mită, relaţii personale, trafic de influenţă, corupţie în justiţie, spălare de bani şi violenţă. Toate aceste fenomene şi episoadele în care figurau dezvăluie slăbiciunea controlului central asupra proceselor locale din întregul fost bloc socialist, din moment ce şefii locali îşi clădeau puterea folosind reţelele locale şi „privatizînd" neoficial atît fondurile partidului, cît şi monopolul său asupra folosirii forţei. Acest lucru a promovat anarhia birocratică deja în floare, rezultată din colapsul autorităţii centrale şi din „criza de autoritate şi control apărută la toate nivelurile ierarhiei administrative şi economice"; criza îşi are

originea în incapacitatea superiorilor de a asigura subordonaților o strategie de supraviețuire[61]. În vremurile anterioare, birocrația socialismului lucrase prin rețele de reciprocitate, atît verticale cît şi orizontale, care fuseseră construite de-a lungul deceniilor şi permiseseră ca producția să se desfăşoare în ciuda lipsurilor majore. O dată cu prăbuşirea statului-partid, legăturile verticale au devenit mai puțin importante, pe măsură ce superiorii nu mai puteau garanta materialele şi investițiile; subordonații şi-au abandonat deci loialitățile verticale pentru a-şi consolida relațiile locale, orizontale, care le erau mai utile[62]. Legăturile orizontale de reciprocitate, care ajungeau uneori pînă la violență, sînt ceea ce constituie *mafia*. Aparenta ei omniprezență de-a lungul anilor '90 îşi are originea în eliminarea controlului exercitat de partid, ceea ce a lăsat legăturile orizontale nesupravegheate şi a făcut posibilă obținerea de bunuri şi avantaje prin forță.

Discuția despre mafie oferă nu numai o descriere pertinentă a privatizării puterii, ci şi o trimitere la interpretări utile, precum cea pe care Jane şi Peter Schneider au dat-o mafiei din Sicilia[63]. Cei doi autori văd mafia ca pe o parte a ceea ce ei numesc „capitalismul brokerilor", în care întreprinzătorii mărunți cu o capacitate minimă de a acumula capital (în comparație cu marii comercianți, industriaşi sau bancheri) fructifică singura resursă semnificativă pe care o controlează: rețelele de contacte personale. Mafia înfloreşte, spun cei doi, acolo unde centrul nu administrează efectiv activitățile locale care implică producție şi marketing. Asemenea condiții promovează mai curînd investițiile speculative pe termen scurt decît investițiile în producție pe termen lung, pentru că nimeni nu poate controla propriile piețe, aflate adesea în mîinile străinilor[64]. Aceste idei sînt relevante pentru situația din România postsocialistă, din fosta Uniune Sovietică şi din alte țări. Pentru antrepratcici, o clasă în plină ascensiune, care doresc să acapareze proprietatea de stat, bunul cel mai uşor de

transformat în capital de pornire a fost tocmai poziția lor politică şi legăturile personale, atît de dezvoltate şi atît de necesare pentru a realiza producția într-o economie de lipsuri. O dată ce controlul central a încetat să mai fie efectiv, șefii locali şi regionali – bazîndu-se mai mult ca niciodată pe aceste legături – au alcătuit mafii, în sensul cu care sîntem obişnuiți. Situația lor, produsă de dezintegrarea de la centru, este întradevar similară cu aceea a capitaliştilor brokeri din Sicilia secolului al XIX-lea. Rămîne de văzut dacă aceste mafii vor avea doar efecte distrugătoare sau, dimpotrivă, vor servi la dezvoltarea capitalismului (aşa cum sugerează David Stark, amintind rolul rețelelor de relații – asemănătoare cu mafia – în dezvoltarea economiei japoneze)[65].

Mafia totuşi, este mai mult decît un fenomen real, adică un grup de persoane care privatizează puterea împreună cu bunurile statului. Este şi un simbol activ, unul care s-a răspîndit pentru că exprima, în mod simbolic, multe dintre dificultățile oamenilor în tranziție. Trebuie să distingem deci între „mafia reală" şi „mafia conceptuală" sau mafia ca simbol. Pentru a înțelege pe deplin sensul simbolic al mafiei, ar trebui să ştim cine vorbeşte despre mafie şi în ce context, dar putem începe cu următoarele idei.

Mai întîi, mafia ca simbol implică o anxietate considerabilă legată de ceva inerent economiei de piață. Mafia, ca şi piața, se bazează pe un sistem de conexiuni orizontale invizibile. Hann, spre exemplu, spune că în Ungaria unii identificau piața cu mafia[66], dar şi cu rromii, sau (ca în România) cu foştii criminali, cu membrii poliției secrete şi cu alte personaje suspecte. Invocarea mafiei în discuții era un mod de a spune că schimbul şi inițiativa mai erau încă suspecte, dacă nu chiar condamnate, aşa cum fuseseră în timpul socialismului, că aduc bogăție nemeritată şi se bazează pe practici îndoielnice. Prin urmare, invocarea mafiei poate dezvălui ambivalența oamenilor față de efectele unei marketizări mai profunde a țărilor lor.

Aceasta ne aduce la un al doilea posibil înțeles al mafiei ca simbol: ea delimitează un spațiu în care se reconfigurează anumite distincții fundamentale, precum cele dintre „penal" și „legal", „exploatator" și „exploatat". Regimul socialist definea anumite categorii de activități ca fiind criminale – specula, folosirea proprietății statului pentru cîștiguri private ș.a.m.d. Presupusa abandonare a acestui sistem era însoțită de redefinirea a ceea ce este acceptabil sau interzis. Discuția despre „mafie" indică traiectoria acestei redefiniri. Ceva asemănător se întîmpla și cu ideile despre exploatare. Dintr-un sistem de producție în care statul era, în mod clar, exploatatorul muncii – și muncitorii erau pe deplin conștienți de acest fapt, așa cum am arătat în capitolul 1 –, a apărut un sistem haotic în care era cu totul neclar cine stăpînește ce, cine exploatează pe cine, de ce, dintr-o dată, banii par să nu mai ajungă și de ce nimic nu este așa cum lumea se aștepta în primul val de entuziasm postrevoluționar. Mafia este un simbol pentru ceea ce se întîmplă atunci cînd mîna vizibilă a statului este înlocuită de mîna invizibilă a pieței. Imaginea sugerează că exista în continuare o mînă, care a dispărut însă în umbră. (Pentru unii, situația anterioară pare să fi fost de preferat: așa cum îi spunea un sătean antropologului David Kideckel, în primăvara lui 1990: „este mai bine să fii exploatat de stat decît de o altă persoană"[67]). Din literatura despre mafie, s-ar putea bănui că această imagine înlocuiește chiar vechea imagine a statului socialist însuși: așa cum statul-partid a fost văzut ca atotputernic, omniprezent și coercitiv, păstrînd mereu ca o posibilitate violența împotriva cetățenilor, la fel este văzută și mafia[68]. În acest sens, poate că imaginea mafiei dă glas unei anxietăți provocate, alături de alte forme de nesiguranță, de retragerea statului.

Idei asemănătoare despre mafie ca simbol au apărut în *Independent Gazette* în Rusia, unde se vorbea de „mîna invizibilă a mafiei" ca despre un lucru folosit să sperie

publicul sovietic[6]. Pe de altă parte, a vorbi despre mafie este ca şi cum ai vorbi despre vrăjitorie: un mod de a pune probleme sociale dificile pe seama unor forţe răuvoitoare şi nevăzute. Şi, asemenea vrăjitoriei, mafia poate deveni o acuzaţie: se indică astfel o anumită persoană sau un grup – facţiunea opusă din conducerea satului, interesele de afaceri ce concurează cu interesele proprii – acuzate că sînt agenţii forţelor malefice. Predominanţa mafiei ca imagine, în anii '90, sugerează cît de generale erau problemele şi dislocările sociale, împreună cu sentimentele de anxietate care le însoţeau. Faptul că existau, de asemenea, mafii reale, producînd privatizarea puterii din care au rezultat „suzeranităţi locale" şi „suzeranitate parcelată" face doar ca imageria vrăjitorească a mafiei să fie mult mai convingătoare.

Formele emergente ale statului

Am vorbit despre tendinţele contradictorii care, pe de o parte, erodau puterea statului şi, pe de alta, o reconstituiau şi am sugerat că o etnografie a statului postsocialist ar trebui să pună în lumină aceste procese contradictorii. Trebuie, totuşi, să mergem dincolo de o simplă descriere: trebuie să ne implicăm în efortul complex de a înţelege ce este de fapt „statul" şi care sînt formele pe care le poate lua. Aşa cum diferitele state absolutiste, pe care feudalismul le-a generat, sînt deosebite de formele politice care l-au precedat, diferitele forme ale puterii de stat recreate în fostul bloc socialist se vor deosebi de cele anterioare şi între ele. Cu alte cuvinte, a vorbi (aşa cum am făcut) doar despre tendinţe de „reetatizare" este înşelător, căci nu ne putem aştepta ca statele reconstituite să fie de acelaşi fel cu statul-partid al socialismului. Pentru mulţi din regiune, speranţa este tocmai de a construi altceva – ceva mai mult asemănător, de exemplu, cu statul „liberal-democrat".

Tratarea cuprinzătoare a temei transformării statului cere o înţelegere a formelor de stat specifice socialismului. Printre cei care au abordat această problemă se numără Jan Gross, István Rév, David Stark şi László Bruszt, care, cu toţii, subliniază slăbiciunea fundamentală a statului socialist, aparent atotputernic, şi anume incapacitatea sa de a-şi îndeplini obiectivele şi (în formularea fericită a lui Stark şi Bruszt) de a „orchestra concertarea”[70]. Pentru a explora statul care se formează după socialism, am putea folosi şi o abordare mai puţin performativă şi mai culturală, accentuînd diferenţele dintre conceptele de putere şi guvernare pe care se bazează forme diferite de stat sau urmărind particularităţile relaţiei culturale cunoscute în general ca „legitimitate”. Humphrey ilustrează prima categorie în analiza ei asupra ideilor ruseşti despre putere, conform cărora ordinea este mai degrabă produsă de o personificare centrală a puterii decît de aplicarea legii, urmarirea unor anumite principii sau de o societate civilă robustă[71]. Doresc să folosesc a doua posibilitate – analiza conceptelor de legitimitate – pentru a arăta modul în care o strategie etnografică ar putea proceda în analiza transformării statului socialist. Aceasta impune abandonarea stilului generalizator pe care l-am folosit pînă acum şi concentrarea asupra unor lucruri specifice. Cu alte cuvinte, structura discuţiei mele reflectă ceea ce văd ca fiind sarcina unei etnografii a statului: mişcarea între probleme comparative generale şi date foarte localizate.

O trăsătură comună a retoricii politice de după 1989 este invocarea „statului de drept”. În fiecare ţară din regiune se folosea o expresie specifică avînd această semnificaţie, cel mai bine redată de germanul *Rechtsstaat (statul de drept* în româna, *jogállam* în maghiară, *pravo gosudarstvenno* în rusă etc.). Acest termen a apărut, în mod constant, în discursul politic şi în presă, fie în plîngeri, după care era evident că un stat de drept nu exista încă, fie în argumentaţii care susţineau

că un anume comportament ar ajuta la construirea unui stat de drept. Ideea statului de drept, asemenea multor alte aspecte ale tranziției, este un simbol politic: ea instituie un contrast față de forma de guvernămînt din vremea socialismului, văzută ca fiind bazată pe teroare, dictat, arbitrariu şi înşelăciune, şi față de formele mafiote discutate anterior. Oricine folosea imaginea statului de drept în competiția politică dorea prin urmare să fie înțeles ca promovînd o distanțare față de aceste tipuri de procese politice spre unele postsocialiste, întemeiate pe responsabilitate față de alegători şi pe acceptarea universală a medierii prin lege.

Dincolo de simbolizarea unei alternative la socialism, imaginea statului de drept indică un set de practici care ar putea construi o nouă legitimare, pentru a distinge statul cel nou de cel dinainte. Această imagine indică, deci, anumite locuri care ar trebui examinate pentru a observa procesele de apariție a noului stat. O asemenea abordare înseamnă să renunțăm la imaginea statului ca entitate reificată sau ca ansamblu de instituții, pentru a ne ocupa de practicile de guvernare, de microfizica puterii. Aceste practici şi tehnici de guvernare pot fi căutate nu numai pe coridoarele puterii, ci oriunde este se face simțită guvernarea, oriunde este percepută legitimitatea şi realizată supunerea. Voi ilustra, pe scurt, aceste posibilități cu material despre decolectivizare, fenomen prezentat în capitolul 5. Ce putem afla investigînd procedurile şi practicile statului în procesul decolectivizării care să clarifice dacă se conturează noi forme de legitimare, noi relații culturale între stat şi indivizi?

Capitolul 5 descrie cîteva conflicte apărute ca urmare a colectivizării în comunitatea transilvană unde mi-am făcut cercetarea, satul Aurel Vlaicu. Unii au încercat să rezolve aceste conflicte prin forță, alții apelînd la comisiile locale. Au fost şi unii care au apelat la lege. Aceasta nu pentru că vedeau legea ca pe un arbitru neutru la care se recurge în ultimă

instanță: din discuțiile mele cu sătenii a reieșit un scepticism general față de însăși ideea de „lege”. După părerea unui judecător pe care l-am intervievat, există două feluri de viziuni asupra legii: a acelora care, învingînd la tribunal, spun că s-a făcut dreptate și legea este imparțială, și a acelora care, pierzînd, spun că justiția este coruptă și că judecătorul a fost mituit. Interviurile mele au confirmat opinia judecătorului. Cei mai mulți săteni din Aurel Vlaicu nu credeau că legea este neutră și imparțială și acest lucru configura relația lor atît cu legea, cît și cu presupusul stat de drept. Cei care au pierdut procesele pe care le-am urmărit erau convinși din start că oponenții lor i-au mituit pe judecători sau că, din cauza interesului evident al „celor de sus” ca ei să piardă procesul, judecătorul ar fi primit indicații în acest sens[72]. În același timp, chiar și cei care cîștigau un proces aveau adesea probleme cu executarea sentinței, din cauza rezistenței autorităților locale. Aceste atitudini și experiențe sugerează că legitimarea prin „statul de drept” era problematică, precum și faptul că oamenii priveau apărarea drepturilor lor atît ca fiind îndreptată *împotriva* sistemului politic, cît și facilitată de către acesta prin proceduri legale, demne de încredere.

Cum era această experiență pentru cei care își căutau dreptatea prin tribunale? Ce fel de dispoziții era probabil să apară din întîlnirea cu statul postsocialist, în postura sa de împărțitor de dreptate? Discuții cu săteni, judecători și avocați, precum și faptul că am asistat deseori la procese, m-au ajutat să abordez aceste probleme. În primul rînd, mersul la tribunal implica adesea călătorii ce necesitau timp și bani, deoarece cauzele nu erau dinainte pregătite de avocați și apoi prezentate în tribunal, ci erau create pe loc, prin înfățișări repetate pentru a asculta un alt martor, altă foaie de dosar, altă evaluare a unui expert. Acest aspect al practicii judiciare descuraja, din start, pe mulți dintre potențialii participanți. În al doilea rînd, întrucît procesele nu aveau loc în ordinea anunțată, părțile care se înfățișau la tribunal în ziua respectivă puteau aștepta ore în șir.

în acest timp, ele urmăreau dezbaterile: îl ascultau pe judecător vorbind iar şi iar despre nevoia de dovezi şi documente, argumentînd ce nivel judiciar este sau nu competent, admonestînd participanţii pentru ţinuta sau atitudinea lor, anulînd sau amînînd procese pentru că părţile nu aveau titlul de proprietate complet sau le lipsea chiar adeverinţa de la comisiile locale, trimiţînd cazuri înapoi la autorităţile locale sau la comisia judeţeană, sfătuind părţile să-şi ia un avocat pentru că nu erau competente să se apere singure şi plîngîndu-se adesea că oficialităţile locale nu respectau hotărîrile judecătoreşti prin care li se cereau documente. Din toate acestea, spectatorul afla că tribunalul nu avea puterea să rezolve multe din cazurile prezentate, mai ales dacă oficialităţile locale se opuneau; că mare parte din activitatea tribunalului se desfăşura într-un limbaj specializat, misterios, la care oamenii obişnuiţi nu aveau acces; că aceştia puteau fi obstrucţionaţi de numeroasele proceduri şi reguli şi că practicile participării la apărarea propriilor drepturi înghiţeau cantităţi enorme de timp şi bani.

În al treilea rînd, prezenţa la procese mi-a permis să observ forme subtile de dominare în practicile legate de intentarea unui proces, forme pe care participanţii vor ajunge să le asocieze cu accesul lor la justiţie. Un exemplu este felul în care spusele lor erau înregistrate la tribunal. În loc să fie notate cuvînt cu cuvînt de un stenograf, vorbele lor intrau în procesul verbal doar atunci cînd judecătorul dicta secretarei, periodic, un rezumat al discuţiilor. Această practică nu lăsa nici o îndoială asupra faptului că afirmaţiile cetăţenilor obişnuiţi aveau efecte juridice doar dacă erau traduse (şi, astfel, autorizate) de către autorităţi ale statului. Am observat gesturi şi comportamente care sugerau că multe dintre părţile implicate într-o acţiune judiciară nu veniseră la tribunal încrezătoare în drepturile lor, ci, mai degrabă, ca suplicanţi. Aceeaşi atitudine apărea şi în comportamentul acelora care veneau să legalizeze moştenirile la notariatul de stat. Aceste atitudini faţă de lege le continuau pe cele din timpul socialismului, cînd

guvernanții îi percepeau pe cei guvernați ca pe „niște copii care trebuie mustrați și educați", mai curînd decît ca pe niște cetățeni cu anumite drepturi[73].

Cu toate acestea, pe conceptul de cetățean cu drepturi se întemeiau nu numai conceptul de stat de drept, ci și acțiunile tuturor celor care acționau în justiție. Chiar și la cei care nu recurgeau la procese, se manifestau concepții despre sine care rezistau „mustrărilor", pe măsură ce oamenii încercau să se constituie ca agenți eficienți împotriva statului. Am descoperit la unii dintre interlocutorii mei din sat semne ale unor concepții despre sine care presupuneau un stat cu capacități diminuate, care să intervină mult mai puțin decît statul-partid în activitățile lor domestice, în felul în care-și foloseau timpul[74], în ce cultivau pe lotul lor "personal"[75] și chiar în viața lor sexuală[76]. O dată cu decolectivizarea, astfel de oameni au început să insiste asupra drepturilor lor de a face planuri independente de cele pe care un stat le-ar fi făcut pentru ei. Așa cum mi-a spus o săteancă despre pămîntul ei: „chiar dacă îl dau la asociație, tot *pămîntul meu rămîne*, cum n-a fost înainte. Dacă nu-mi place cum merg lucrurile sau dacă mi se pare că nu mi se dă destul, pot să-mi scot holdele din asociație și să le vînd sau să le dau în parte". Alții mi-au arătat, la fel de clar, că miza decolectivizării era imaginea lor despre ei înșiși nu doar ca proprietari, ci și ca oameni demni de respect. Unii, care protestau către autoritățile locale că nu li s-a dat pămîntul cum trebuia, mi-au spus: „vrem ca ei să știe că *nu pot să facă cum vor!*" O prietenă din sat, care cîștigase un lung proces împotriva autorităților locale doar pentru a da pămîntul ei asociației, mi-a explicat de ce s-a judecat pentru pămînt, chiar dacă nu îl putea lucra: „cel mai important era *să nu-i las pe ăștia să-mi fure încă o dată!*"

Observăm, așadar, situații care-i descurajează pe oameni să vadă statul ca fiind unul de drept, precum și un comportament prin care ei se afirmă împotriva statului. Ambele indică faptul că o relație culturală legitimatoare printr-un „stat de

drept" nu prea este puternică în mediul rural. În aceste condiții, faptul că privatizarea – care are propriile ei efecte de legitimare, independent de conflictele legale care adesea o însoțesc – înainta aşa de încet, accentua în continuare atitudinile de resemnare sau de rezistență ale celor din zona rurală față de stat. Unii se vor descuraja şi vor renunța, resemnîndu-se, alții vor persevera, dobîndind atitudini pozitive sau negative față de lege. Ar fi util să se compare rezultatul din România, unde multe structuri ale statului-partid au supraviețuit „revoluției", cu situațiile din țări în care asemenea structuri au fost mult mai compromise, cum sînt Polonia şi Republica Cehă. Poate că în acestea din urmă contactele zilnice cu legea au oferit statului o legitimare mult mai eficientă decît în România.

Decolectivizarea, ca mijloc de transformare a statului, opera nu doar prin practici legate de legitimarea bazată pe lege, ci şi prin alte practici, precum acţiunea autorităţilor locale. Departe de a fi nesemnificativ în procesul de reconfigurare a puterii statului, modul în care s-a făcut restituirea proprietății la nivel local a avut mize importante, în măsura în care Legea Fondului Funciar (Legea 18) a dat autorităților comunale şi topografilor lor destulă independență pentru a încuraja autonomia locală. Abilitatea lor de a menţine sub control şi rezolva conflicte locale asupra pămîntului, de a crea o anumită formă de ordine, fără intervenţia centrului, putea împiedica recentralizarea statului şi susține autoguvernarea locală. În schimb, dacă ele se imobilizează în conflicte locale şi corupție, irosindu-şi independența şi invitînd sau permiţînd centrului să reia din nou controlul, rezultatul poate fi reconstituirea puterii centrale. Datele mele mi-au sugerat o tendință a comisiilor locale de a nu rezolva ele însele cazurile, ci de a le înainta la comisia județeană şi către tribunal; ambele erau îndatorate unui guvern cu scopuri evident clientelare şi de sporire a rolului statului. Chiar şi organelor de la nivel

județean le lipseau mijloacele pentru o soluționare definitivă a litigiilor cu privire la proprietate, mai ales pentru că nu se putea deschide o acțiune în justiție fără un titlu de proprietate, iar comisiile locale întîrziau acordarea titlurilor. Întîrzierea l-a făcut pe președintele Iliescu să propună, în primăvara lui 1994, ca statul să rezolve problema impozitului agricol printr-un decret prin care titlurile preliminare (adeverințele) deveneau automat permanente. Cu alte cuvinte, întîrzierile și dezordinea din aplicarea Legii 18, la nivel local și județean, efectiv „au adus statul înapoi"[77].

Am sugerat că, studiind decolectivizarea, vom observa ceva din modul în care puterea statului era reconstituită în România. Se deosebea ea oare de puterea statului de dinainte? Indicii asupra naturii noului stat se află în anumite practici birocratice legate de pămînt. De exemplu, decolectivizarea a oferit o ocazie pentru reinstaurarea guvernării prin acte, mod de guvernare caracteristic perioadei habsburgice în Transilvania: statul de după 1989 ar fi putut recrea această formă de guvernare[78], făcînd din acte o bază previzibilă pentru rezolvarea conflictelor și, apoi, garantînd proprietatea întemeiată pe ele[79]. Totuși, nu acesta pare să fie rezultatul. Dimpotrivă, procedurile de aplicare a Legii 18 au încurcat documentele și practicile ce existau deja. Un sistem complet nou de numerotare topografică a fost instituit, de exemplu, în absența unei legislații care să-l coreleze cu cel din Cartea Funciară. Astfel, nici măcar un sătean posesor al unui titlu de proprietate nu putea să îl folosească efectiv la tribunal, întrucît numerele topografice de proprietate de pe acesta nu erau conforme cu cifrele din alte acte.

Împreună cu ceea ce am afirmat deja, aceasta sugerează că în locul unei puteri instituționalizate și care să fie exercitată prin proceduri predictibile (pe care mulți le văd drept caracteristica distinctivă a statelor liberal-democratice)[80], ceea ce vedem reapărînd în anii '90 sînt practici de guvernare

asemănătoare cu acelea ale „statului spoliator" al socialismului, consolidate prin împiedicarea altor actori să acționeze efectiv[81]. În acest context, „guvernarea" se bazează pe menținerea unui climat de incertitudine, unul în care noii proprietari au de ce să se îndoiască de garanțiile legale pentru posesiunile lor (aceştia sînt, pîna la urmă, cei care îşi pierduseră proprietățile presupus garantate de lege, după cel de-al doilea război mondial). Astfel, „legea" în acest context devine nu doar un spațiu în care cineva putea să-şi valorifice drepturile, ci şi o ocazie ca omul să se simtă neputincios, procesele lungindu-se luni de zile, doar pentru a fi trimise în altă parte, nerezolvate. „Autonomia locală", în acest context, înseamnă lupta omului de rînd împotriva puternicelor autorități locale.

În perioada 1994-1995, centrul şi-a consolidat avantajul, pe măsură ce guvernul Iliescu a demis, pentru „corupție", tot mai mulți primari care aparțineau partidelor din opoziție. Asta ar fi trebuit să asigure controlul guvernului asupra nivelului local al alegerilor din 1996. Responsabilitatea a început, astfel, să migreze mai degrabă spre nivelele superioare ale ierarhiei decît spre cele inferioare – către superiori, mai curînd decît către alegători – situație amintind vremurile statului-partid. Adăugînd aceasta la exemplele mele anterioare de practici și cereri care întăreau nu doar o prezența statului în general, ci una bazată (precum aceea a socialismului) pe distribuire, se pare că procesele de formare a statului în România implicau mai mult reconstituire decât transformare.

Nu ar fi indicat, totuşi, să generalizăm această imagine la alte țări din regiune. Staniszkis, de exemplu, găseşte că Polonia poate fi cel mai bine înțeleasă în termenii unei recreări nu a statului socialist, ci a ceva asemănător cu medievalul *Ständestaat*[82]. Într-un astfel de stat post-feudal, preabsolutist, centrul pierde controlul asupra proceselor economice şi politice, iar structurile de dominare sînt segmentate. Cei care constituie segmentele, care au origini şi funcții diferite, sînt actori colectivi care se disting nu prin interesele

lor economice (aşa cum s-ar întîmpla într-un stat corporatist), ci prin etosuri de grup, întemeiate pe genealogii şi tradiţii diferite: ei îşi dezvoltă interrelaţiile mutuale nu printr-o lege care să fie aceeaşi pentru toţi, ci, mai degrabă, prin acorduri politice de moment. *Ständestaat*-ul descris de Staniszki este o formă hibridă, fiecare segment reflectînd principii organizaţionale diferite şi diverse surse de putere socială. Pentru că nici un grup nu are o bază socială clară, ele nu concurează pentru sprijin proclamînd faptul că reprezintă interese specifice; în schimb, oferă şi promit să realizeze anumite viziuni ale ordinii sociale. Proeminente printre aceste viziuni, aşa cum am arătat în capitolul 4, sînt cele care favorizează politicile naţionaliste. Pentru Polonia, cel puţin, Staniszkis prevede o evoluţie gradată a *Ständestaat*-ului către un stat corporatist, mai curînd decît spre un "stat de drept" de tip vest european, liberal-democratic. Prognoza este diferită pentru România şi, probabil, şi pentru celelalte ţări din regiune.

O etnografie a statului postsocialist se poate dezvolta, prin urmare, în maniera următoare: privind privatizarea ca legată de tendinţele de „etatizare"; notînd punctele în care un actor sau altul apelează la intervenţia statului fost paternalist; studiind termenii acestor cereri şi acceptarea sau respingerea lor; examinînd procesele judiciare prin care cetăţenii ajung să trăiască sau nu dominarea ca legitimă; căutînd în concepţiile despre sine ale actorilor semne de îndepărtare de o subiectivitate saturată de intervenţia statului; explorînd comportamentul autorităţilor locale şi ministerelor care întăreşte statul. Acest mod de cercetare ar investiga implicaţiile pe care sarcinile statului, precum reglementarea proprietăţii, protejarea contractelor, subvenţionarea culturii şi sănătăţii ş.a.m.d., le-ar putea avea asupra relaţiilor şi instituţiilor culturale şi politice în curs de constituire – ca elemente ale unor potenţiale noi forme de stat. S-ar concentra asupra acelor evenimente în care formele de violenţă, despre care se presupune că sînt monopolizate de stat, sînt preluate de grupuri – mineri, SRI,

oameni de afaceri bogați – a căror acțiune face manifestă și, simultan, reproduce incapacitatea statului. Din acestea și din alte practici, am putea discerne mai bine cîmpurile de forță care apar în contextele postsocialiste și noile forme de dominare care se exercită prin ele.

Concluzie

Acest capitol a tratat trei teme – privatizarea, mafia și statul – în același timp ca simboluri și procese sociale. Fiecare indică un set de procese: cele care țin de drepturile de proprietate, cele legate de rețelele sociale active care utilizează coerciția și cele referitoare la transformarea puterii statului. Fiecare furnizează, de asemenea, simboluri și imagini care intră în politica postsocialistă. În mod asemănător, sugestia mea privind „tranziția de la socialism la feudalism" a implicat o analiză procesuală și o metaforă. Prin analiză, capitolul a indicat anumite procese prin care suzeranitatea a fost de- și reconstituită în Estul Europei. Ca metaforă, el contribuie la o politică de constituire a cunoașterii, în care imaginile care reprezintă și denumesc un obiect al cunoașterii determină, în mod crucial, felul în care acel obiect va fi înțeles. Scepticismul față de ideea că fostele țări socialiste parcurg o tranziție spre democrație și economie de piață m-a făcut să propun în locul ei imaginea, aparent absurdă, a „tranziției spre feudalism".

M-am gîndit la două lucruri cînd am procedat astfel. Cel dintîi a fost să aduc în joc un set proaspăt de asocieri, care nu sînt mobilizate de concepte legate de capitalismul liberal. Din ansamblul de idei mobilizate de „feudalism", am accentuat dezintegrarea statului centralizat, paternalist, al socialismului și consecințele acesteia pentru re-formarea statului în întreaga regiune. Metafora feudală conține, de asemenea, o atenționare privind schimbarea: cînd Imperiul Roman s-a prăbușit, feudalismul s-a dezvoltat doar în unele din zonele sale, în timp ce în altele a apărut o varietate de forme de distribuire și tribut.

Ständestaat-ul şi statele absolutiste s-au dezvoltat din acestea, dar nu din toate. Îndrăznesc să afirm că metafora feudalismului ne duce în direcţii cel puţin la fel de fructuoase pentru a înţelege ce se întîmplă în fostul bloc sovietic ca imaginile tranziţiei spre capitalism, cu „big-bang"-urile lor, cu pieţe, democraţie, terapie de şoc şi proprietate privată. Toate acestea evidenţiază nu dezvoltări curente, ci un orizont de aşteptare, un scop.

Aceasta se leagă de cel de-al doilea motiv pentru care am folosit metafora feudalismului. Gîndirea teleologică a calamitat regiunea timp de multe decenii; poate că ar trebui să o abandonăm[83]. Regimurile socialiste au crezut că vor deschide porţile spre viitorul luminos, stadiul final al fericirii umane. Ele au clasificat întreaga istorie umană într-o succesiune uriaşă de evenimente, în care socialismul reprezenta apogeul. Tocmai datorită acestei orientări teleologice, au devenit vulnerabile la cumplita dezamăgire a propriilor populaţii. La fel s-a întîmplat cu politicienii de stînga occidentali: dacă ei nu ar fi fost convinşi de teleologia evoluţionistă a socialismului, s-ar fi simţit mult mai puţin trădaţi de deficienţele sistemului. Observatorii care, în mod similar, aşteaptă de la tranziţia actuală progrese pe drumul spre un ţel anume, se expun unui risc asemănător. Poate că este mai cinstit, mai lipsit de pretenţii şi mai prudent să urmărim cu atenţie ce se întîmplă, decît să căutăm ceea ce ar trebui să se întîmple.

Ca de obicei în Europa răsăriteană, cel mai grăitor rezumat al lucrurilor pe care am vrut să le scot la lumină este un banc[84]. Într-o zi, împăratul roman se delecta în baia sa. Dintr-o dată, trei dintre consilierii săi au năvălit înăuntru, cu răsuflarea tăiată şi abia putînd vorbi: „Sire! Trebuie să ieşiţi imediat în balcon! Sclavii s-au revoltat! Vorbiţi-le şi calmaţi-i!" Împăratul s-a şters repede şi s-a îmbrăcat. Din balcon vede o mare de pancarte. Pe ele se putea citi: „Trăiască feudalismul, viitorul luminos al omenirii!"

NOTE

1. Emily Martin, „The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles", *Signs*, 16 (1991): 485-501.
2. Elizabeth Dunn evidențiază faptul că lucioasele reviste comerciale, citite de polonezii care aspiră să devină oameni de afaceri, îi prezintă pe acești barbati ca fiind asemenea unor femei, dornici să învețe cum să le fie pe plac confraților lor occidentali (de sex bărbătesc). Vezi lucrarea sa în curs de apariție: *The Fruits of Change: Privatization, Personhood and the Transformation of Work in Poland after Socialism* (Ithaca, NY, Cornell University Press).
3. Cu greu s-ar putea exprima mai bine nepăsarea occidentalilor față de îndelungatele istorii ale locuitorilor din regiune, variate și dureroase.
4. Caroline Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", *Anthropology Today*, 7 (1991): 8-13.
5. Ibid., p. 8.
6. În mod similar, Michael Burawoy și Pavel Krotov, „The Soviet Transition from Socialism to Capitalism: Worker Control and Economic Bargaining in the Wood Industry", *American Sociological Review*, 57 (1992): 16-38, susțin că urmarea reformelor a fost mai curînd intensificarea monopolurilor decît formarea piețelor.
7. Citat în Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", p. 9.
8. Caroline Humphrey, „Mythmaking, Narratives, and the Dispossessed in Russia", *Cambridge Anthropology*, 19 (1996-1997): 70-92
9. În mod similar, fiefurile închistate s-au constituit în perioada feudală împotriva bandelor de „nomazi" puse pe prădat și a altor războinici.
10. Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", p. 10.

11. Simon Clarke, „The Quagmire of Privatisation", *New Left Review*, 196 (1992): 7.
12. Gerald Creed, „Civil Society and Spirit of Capitalism: A Bulgarian Critique", lucrare prezentată la întîlnirea anuală organizată de American Anthropological Association, 1991.
13. Nu susţin că trocul şi demonetizarea ar fi legate de o evoluţie spre capitalism, dispărînd îndată ce această formă economică se realizează. Există dovezi ample privind existenţa trocului chiar şi în cele mai avansate economii capitaliste. Vezi Caroline Humphrey şi Stephen Hugh-Jones (editori), *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Cambridge. Cambridge University Press, 1992).
14. Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", p. 10-11.
15. Deşi fenomenele descrise de Humphrey au fost deosebit de răspîndite în Rusia, acestea au existat şi în alte părţi. Printre formele mai puţin obişnuite de troc se numără una pe care am întîlnit-o în România, în 1990. Ea implica procurarea de benzi pentru înregistrare audio de către postul de radio din Iaşi. Benzile est-germane, pe care România le obţinuse de ani de zile prin comerţul din interiorul blocului comunist, nu mai erau disponibile, iar altele de calitate comparabilă puteau fi procurate doar pe valută forte, care lipsea postului de radio respectiv. Soluţia a fost să se obţină prin troc benzi de la sistemul francez de radiodifuziune, în schimbul transmiterii, timp de o oră pe zi, a unor programe radio franceze în Uniunea Sovietică; francezilor le-a plăcut aranjamentul, deoarece le permitea să concureze cu penetrarea culturală britanică şi germană în Răsărit. Radio Iaşi a fost un partener excelent pentru acest scop, de vreme ce România făcuse propagandă ani de zile în Moldova sovietică, în care predomina limba română; prin urmare, Radio Iaşi a fost înzestrat cu unul dintre cele mai puternice semnale radio din răsăritul Europei.
16. Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", p. 10.
17. Serghei Arutiunov, comunicare personală.
18. Humphrey, „«Icebergs», Barter, and the Mafia in Provincial Russia", p. 13.

19. Vezi, de exemplu, Stephen Handelman, „The Russian Mafia", *Foreign Affairs*, 73 (1994): 83-96; Louise I. Shelley, „Post-Soviet Organized Crime: Implications for Economic, Social and Political Develpoment", *Demokratizatsiya*, 2 (1994): 341-58; Lev Timofeyev, *Russia's Secret Rulers* (New York, Knopf, 1992); Arkady Vaksberg, *The Soviet Mafia* (New York, St. Martin's, 1992); J. Michael Waller, „Organized Crime and the Russian State: Challenges to U.S.-Russian Cooperation", *Demokratizatsiya*, 2 (1994): 364-84.
20. Nu am detalii despre acest program care mi-a fost relatat de către un coleg. A fost transmis în jurul datei de 25 februarie 1992.
21. Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra, Verso, 1974); toate părțile citate se găsesc la p. 148.
22. Georges Duby, *La societé aux XIe et XIIe siecles dans la region mâconnaise* (Paris, A. Colin, 1953), p. 171.
23. Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford, Stanford University Press, 1978), p. 31.
24. Un funcționar al Băncii Mondiale mi-a citat această remarcă. Cf. Richard Rose, „Getting By without Government: Everyday Life in Russia", *Daedalus*, 123 (1994): 41-62.
25. Vezi Jacek Kochanowicz, „The Disappearing State: Poland's Three Years of Transition", *Social Research*, 60 (1993): 821-34.
26. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, p. 151-52.
27. Bloch susține ceva asemănător, dar cu scopuri diferite de cele pe care le subliniez în ceea ce urmează; vezi lucrarea sa „Natural Economy or Money Economy: A Pseudo-Dilemma", în *Land and Work in Medieval Europe: Selected Papers* (Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1967), p. 230-43.
28. În vreme ce presiunile de reetatizare vin din multe direcții şi au multe justificări, iată un comentariu care le leagă de o respingere a „feudalizării." Comentariul face parte dintr-un interviu al antropologului Thomas Wolfe cu doi ziarişti ruşi: „Trebuie să începem un proces de acumulare care pentru voi s-a desfăşurat pe întreg parcursul istoriei voastre. Noi nu avem altă cale, dacă nu vrem să ne prăbuşim ca putere suverană. Am avea aici principatul Moscovei, principatul Novgorodului dincolo, după cum vedeți, o întoarcere la vechile principii. Nu putem lăsa să se întîmple

această". Thomas C. Wolfe, „The Most Invisible Hand: Russian Journalism and Media-Context", în *Late Editions 4: Cultural Studies for the End of the Century*, ed. George Marcus (Chicago, University of Chicago Press, 1997)

29. Ann Anagnost, *National Past-Times: Writing, Narrative, and History in Modern China* (Durham, N. C., Duke University Press, 1997); John Borneman, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992); Ashraf Ghani, *Production and Domination: Afghanistan, 1747-1901* (manuscris); Gail Kligman, *The Politics of Duplicity:Women, Abortion, and the State in Ceaușescu's Romania*, (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998), tradusă sub titlul *Politica duplicității: controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, (București, Humanitas, 2000).
30. Din nefericire, această presupunere s-a dovedit a fi greșită. Unii au încercat să devină proprietari de firme doar pentru a le jefui și pentru a le lăsa să se prăbușească. Mai multe din schemele sistemului bazat pe cupoane i-au împiedicat pe „proprietari" să exercite vreo influență asupra firmei, astfel că presupusul lor interes a rămas nefirmat; alte scheme nu implică management nici din partea deținătorilor de acțiuni, nici din unor manageri profesioniști, ceea ce înseamnă că proprietatea și raționalitatea economică nu sînt conjugate în vreo formă de management. (Îi mulțumesc lui Elizabeth Dunn pentru aceste observații).
31. Avînd în vedere scopurile acestui capitol, nu fac distincție între privatizarea pe scară largă și cea pe scară mică, sau între alocarea unor noi drepturi și restituirea altora vechi, deși implicațiile fiecăreia dintre ele în ce privește transformarea statului sînt diferite.
32. Vezi, de exemplu, Douglass North, „A Framework for Analyzing the State in Economic History", *Explorations in Economic History*, 17 (1979): 250.
33. Citat în Jan Szomberg, „Poland's Privatization Strategy", studiu prezentat la conferința "Transforming Economic Systems in East-Central Eastern Europe", München, iunie 1991.
34. Hilary Appel, „Justice and the Reformulation of Property Rights in the Czech Republic", *East European Politics and Societies*, 9 (1995): 22-40.

35. O listă parţială ar include Appel, „Justice and the Reformulation of Property Rights in the Czech Republic"; Michael Burawoy, „Industrial Involution: The Russian Road to Capitalism", *Havens Lecture* I, ianuarie 1995; Burawoy şi Krotov, „The Soviet Transition from Socialism to Capitalism"; Michael Burawoy şi János Lukács, *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1992); Roman Frydman şi Andrzej Rapaczynski, *Privatization in Eastern Europe: Is the State Withering Away?* (Budapest, Central European University Press, 1994); Roman Frydman, Andrzej Rapaczynski şi John S. Earle, *The Privatization Process in Central Europe* (Budapest, Central European University Press, 1993); trei studii ale lui Christopher Hann: „Market Principle, Market-Place, and the Transition in Eastern Europe", în *Contesting Markets*, ed. Roy Dilley (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992), p. 244-59, „From Production to Property: Decollectivization and the Family-Land Relationship in Contemporary Hungary", *Man*, 28 (1993): 299-320 şi „Property Relations in the New Eastern Europe: the Case of Specialist Cooperatives in Hungary", în *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*, ed. Hermine G. DeSoto şi David G. Anderson (Atlantic Highlands, N.J., Humanities, 1993), p. 99-121; Michael Kennedy şi Pauline Gianoplus, „Entrepreneurs and Expertise: A Cultural Encounter in the Making of Post-Communist Capitalism in Poland", *East European Politics and Societies*, 8 (1994): 58-94; Yudit Kiss, „Privatization Paradoxes in East Central Europe", *East European Politics and Societies*, 8 (1994): 122-52; Kazimierz Poznanski, *Constructing Capitalism: The Reemergence of Civil Society and Liberal Economy in the Post-Communist World* (Boulder, Westview, 1992); Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991); Jadwiga Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe: The Polish Experience* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1991) şi „«Political Capitalism» in Poland" *East European Politics and Societies*, 5 (1991): 127-41; trei studii de David Stark,

„Privatization in Hungary: From Plan to Market or from Plan to Clan?" *East European Politics and Societies*, 4 (1990): 351-92. „Path Dependence and Privatization Strategies in East Central Europe", *East European Politics and Societies*, 6 (1992): 17-54. „Recombinant Property in East European Capitalism", *American Journal of Sociology* 101 (1996): 993-1027, precum şi cartea sa în colaborare cu Lászlo Bruszt, *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).

36. Un excelent rezumat al acestor dezbateri pentru Ungaria se găseşte în Stark, „Privatization in Hungary."
37. Staniszkis, „«Political Capitalism» in Poland", p. 128; Stark, „Privatization in Hungary", p. 364. Gerald Creed, de asemenea, sugerează anul 1987 ca an hotărîtor pentru Bulgaria. Vezi lucrarea sa *Domesticating Revolution: From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1998).
38. Vezi, de exemplu, David Stark, „Coexisting Forms in Hungary's Emerging Mixed Economy", în *Remaking the Economic Institutions of Socialism: China and Eastern Europe*, ed. de Victor Nee şi David Stark (Stanford, Stanford University Press, 1989), p. 137-68.
39. Vezi şi Stark, „Recombinant Property in East European Capitalism", p. 1001.
40. Burawoy şi Lukács, *The Radiant Past*, p. 154. Vezi şi Stark, „Privatization in Hungary", p. 360.
41. În România, asemenea cazuri au fost vînzarea hotelurilor Athenee Palace şi Intercontinetal. Vezi Pia Rădulescu, „Din nou despre contractul «Athenee Palace» şi Marc Rich", *România Liberă*, 12 iulie 1991, p. 5.
42. Stark, „Privatization in Hungary", p. 374; vezi şi lucrarea sa „Recombinant Property in East European Capitalism."
43. Aceasta a fost reacţia mea faţă de ele, şi nu am fost singura. Vezi Ioan Benedict, „Ce vor fondurile proprietăţii private?" *România Liberă*, 12 iulie 1991, p. 3a, care prezintă procedurile incredibil de confuze pentru obţinerea de acţiuni în companii, pentru cumpărarea şi vînzarea lor.

44. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe*, p. 47.
45. Această constatare provine din cercetările efectuate de Elizabeth Dunn privind practicile manageriale din firmele poloneze conduse împreună cu firme americane. Vezi lucrarea ei *Privatization and Personhood*.
46. Stark, „Privatization in Hungary" şi „Recombinant Property in East European Capitalism", şi Stark şi Bruszt, *Postsocialist Pathways*.
47. Andrei Cornea, „Directocraţia remaniază guvernul", 22, 16-22 martie 1994, p. 7.
48. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe*, p. 8-9. Argumentarea ei diferă de cea a lui Cornea prin aceea că ea vede rezultatul final ca fiind capitalismul, din moment ce companiile nomenclaturii ataşate sectorului de stat îşi lasă costurile în seama statului, folosindu-şi dubla calitate de proprietari-manageri şi de amici politici pentru a-şi spori profiturile şi pentru a accelera formarea de capital. Cornea, dimpotrivă, vede rezultatul ca fiind stagnarea; în această privinţă, este în acord cu Burawoy („Industrial Involution").
49. Burawoy şi Lukács, *The Radiant Past*, p. 155; Stark, „Privatization in Hungary", p. 366-69, 376. *Bringing the State Back In (Readucerea statului)* este titlul unei cărţi editate de Peter D. Evans, Dietrich Rueschemeyer şi Theda Skocpol (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
50. Vezi Kochanowicz, „The Disappearing State" şi Burawoy („Industrial Involution").
51. Stark şi Bruszt, *Postsocialist Pathways*, cap. 6
52. Vezi András Sajo, „Diffuse Rights in Search of an Agent: A Property Rights Analysis of the Firm in the Socialist Market Economy", *International Review of Law and Economics*, 10 (1990): 41-59.
53. Comunicare personală de la Andrei Pleşu.
54. Vezi G. Dimisianu, „Dispar revistele literare", *România literară*, 8 august 1991, p. 1; şi Cornel Moraru, „Agonia intelectualităţii", *România literară*, 6 decembrie 1990, p. 7.
55. Din *România literară*, 19 decembrie 1991, p. 1.

56. Această concluzie se aplică nu numai tentativelor de a reduce structurile statului postsocialist, ci şi eforturilor depuse de Congresul Statelor Unite în anii '80 şi '90 de a reduce cheltuielile guvernamentale.
57. Valerie Bunce şi Mária Csanádi, de asemenea, discută problema presiunilor de reetatizare, pentru cazul Ungariei. Vezi Bunce şi Csanádi „Uncertainty in the Transition: Post-Communism in Hungary", *East European Politics and Societies*, 7 (1993): 255-57, 271. Vezi şi cap. 5 din acest volum, despre decolectivizare.
58. Exemplele nu sînt, fireşte, limitate la privatizare: iată unul din învăţămîntul universitar. O cunoştinţă mi-a relatat despre o discuţie pe care o auzise în ajunul Anului Nou, la o petrecere a personalului de conducere dintr-o universitate. Ei discutau despre nevoia de a reinstitui supravegherea studenţilor, de a întocmi din nou dosare cu note care să cuprindă date despre ce partide politice sînt agreate de fiecare dintre studenţi, ce atitudini politice au aceştia şi, mai ales, ce păreri aveau despre Frontul Salvării Naţionale, aflat la putere (partidul politic susţinut în mod evident de cei prezenţi). Din felul în care vorbeau, pentru prietena mea a fost clar că aceasta era ideea *lor*, nu un ordin primit de la vreo autoritate superioară. Astfel, profesorii care înlocuiseră discreditaţii acoliţi ai marxism-leninismului îşi reconstituiau acum o poziţie de omnipotenţă, bazată pe o alianţă cu un nou centru politic.
59. Vezi Shelley, „Post-Soviet Organized Crime."
60. Vezi n. 2 a lui Kathryn Lyon, „Crime and Punishment: Mafia and the Discourse of Power in Russia's Transition to a Market Economy", studiu prezentat la convenţia anuală organizată de American Association for Advancement of Slavic Studies, 1994.
61. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe*, p. 88, 164-67.
62. Pentru o ţară cu totul diferită, China, Jowitt citează un articol din *New York Times* în care se relatează că provinciile divizau piaţa naţională în vaste fiefuri protecţioniste şi că restricţiile asupra comerţului intern dovedeau existenţa unor forţe centrifuge, capabile să fragmenteze această ţară (Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* [Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1992], p. 315).

63. Jane şi Peter Schneider, *Culture and Political Economy in Western Sicily* (New York, Academic Press, 1976).
64. Discuția din acest paragraf se bazează pe ibid., p. 11-13. Pentru cercetări antropologice suplimentare asupra mafiei, vezi şi Anton Blok, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs* (New York, Harper and Row, 1974).
65. Stark, „Privatization in Hungary", p. 377.
66. Hann: „Market Principle, Market-Place, and the Transition in Eastern Europe", p. 249.
67. David Kideckel, „Peasants and Authority in the New Romania", în *Romania after Tyranny*, ed. de Daniel N. Nelson (Boulder, Westview, 1992), p. 76.
68. Vezi şi Lyon, „Crime and Punishment".
69. Mikhail Leontiev, „The Invisible Hand of the Mafia: A Scarecrow for the Soviet Public", *Nezavisimaya Gazeta* (ediție săptămînală în limba engleză), 2 iulie 1991, p. 5.
70. Jan T. Gross, *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Byelorussia* (Princeton, Princeton University Press, 1988); István Rev, „The Advantages of Being Atomized: How Hungarian Peasants Coped with Collectivization", *Dissent*, 34 (1987): 335-50; Stark şi Bruszt, *Postsocialist Pathways*. Vezi şi lucrarea mea „Theorizing Socialism: A Prologue to the «Transition»", *American Ethnologist*, 18 (1991): 76-77.
71. Humphrey, „Mythmaking, Narratives, and the Dispossessed in Russia", p. 8-9.
72. În cazul cel mai îndelungat pe care l-am urmărit, reclamantul s-a lăudat la ceilalți săteni că era sigur că va cîştiga, pentru că eu eram "prietenă" cu judecătorul (reclamantul fiind „prieten" cu mine). Cînd a pierdut, s-a gîndit să facă apel pentru că avea o rudă la Curtea de Apel şi putea probabil să cîştige acolo.
73. Graham Burchell, „Peculiar Interests: Civil Society and Governing «the System of Natural Liberty»", în *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon şi Peter Miller (Chicago, University of Chicago Press, 1991), p. 120.
74. Vezi cap. 2 din acest volum.

75. În România, începînd din 1984, sătenilor le fusese dată o listă cu cantitățile de produse de pe lotul lor personal pe care trebuiau să le contracteze cu statul. Aceasta însemna că propriile lor planuri privind consumul gospodăresc trebuiau subordonate acestei noi drenări din afară.
76. Şi țărăncile, ca şi celelalte femei, trebuiau să suporte examinări ginecologice, pentru a dovedi că nu făcuseră avorturi. Vezi Kligman, *The Politics of Duplicity*.
77. Evans, Rueschemeyer şi Skocpol, *Bringing the State Back In*. Aş putea adăuga că, în comuna în care am condus cercetări în 1993-94, autoritățile locale îşi diminuau şi mai mult propriul viitor politic prin aceea că nu strîngeau nici măcar o parte din puținele surse de venituri la care aveau acces independent de centrul politic. De exemplu, ele puteau da amenzi pentru nepăstrarea curățeniei pe străzile şi în şanțurile satului, dar nu au făcut asta, sperînd ca astfel să-şi mențină popularitatea electorală în sat.
78. Un proiect al USAID a făcut eforturi pentru a depăşi obstacolele privind măsurătorile, dar, potrivit directorului biroului din Bucureşti, nu a reuşit să facă mari progrese.
79. Mulțumesc lui Ashraf Ghani pentru această observație.
80. Bunce şi Csanádi „Uncertainty in the Transition", p. 266-67.
81. Gross, *Revolution from Abroad*, p. 234-36. Vezi şi cap. 2 din acest volum.
82. Discuția din acest paragraf este din Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe*, p. 171-75.
83. Îi mulțumesc lui Erik Mueggler pentru o discuție revelatoare purtată pe această temă.
84. Am auzit acest lucru în Ungaria, pe la mijlocul anilor '80.

Capitolul 7

ÎNCREDERE, SPERANȚĂ ȘI CARITAS ÎN ȚARA PIRAMIDELOR: ROMÂNIA, 1990-1994*

„*Caritasul este nu doar o obsesie, este cu adevărat emblematic pentru criza profundă în care trăim. În asemenea vremuri, marcate de explozii sociale și politice și de transformări de tot felul, profeți și impostori pot să vindece orice, sfîrșitul lumii vine la o dată precisă și în fiecare zi o minune sau două se întîmplă. Oamenii, zdrobiți de nenorociri și fără speranță, pot să creadă cu disperare în așa ceva. Fenomenul Caritas este un asemenea miracol*".

(Constanța Corpade, „Fenomenul Caritas: între iluzie și îngrijorare")

„*...celui ce are, i se va da,...dar de la cel ce nu are, se va lua și ce are!*"

(*Matei*, 25.29)

---

* Cercetarea mea de teren din 1993-1994 asupra restituirii proprietății a inclus interviuri ocazionale asupra subiectului acestui capitol; informațiile provin și din ziarele românești din perioada iulie 1993-septembrie 1994. Capitolul a fost scris în septembrie 1994 și a fost prezentat la Graduate Center of the City University of New York și la University of Michigan, unde publicul auditor mi-a oferit comentarii de mare ajutor. Sînt, de asemenea, recunoscătoare lui Pamela Ballinger, Eytan Bercovitch, Elizabeth Dunn, Asraf Ghani, Cristopher Hann, Robert Hayden, Claude Karnoouh, David Kideckel, Gail Kligman, Kirstie McClure și Jane Schenider.

Acest capitol a fost publicat în *Comparative Studies in Society and History*, 37 (octombrie 1995) și a fost retipărit cu permisiunea dată de Society for the Comparative Study of Society and History.

Chiar înainte de a ajunge în România în septembrie 1993, pentru un an de cercetări, am început să aud despre Caritas[1]. În timp ce luam prînzul, într-o zi a acelei veri, cu o prietenă din România care vizita Washington-ul, am aflat că ea îşi cumpărase de curînd un apartament într-un cartier scump din Bucureşti. „Cum ai reuşit?", am întrebat, iar ea mi-a răspuns: „L-am cumpărat cu banii pe care i-am primit de la Caritas". În aceeaşi zi, un oficial de la Ambasada României mi-a spus că depozitele de la Caritas rivalizau cu cele ale Băncii Naţionale.

La începutul lui septembrie, cînd m-am oprit să vizitez niste prieteni români ce locuiau în Germania, Caritasul a fost singurul subiect despre care voiau să discute. Autostopiştii pe care i-am cules, după ce am trecut graniţa română, aveau aceeaşi preocupare ca şi prietenii mei cei mai apropiaţi din comunitatea în care mă reîntorceam pentru cercetare[2]. Cînd le-am spus acestor prieteni că o să merg la Cluj, reacţia lor imediată a fost: „Ca să pui bani la Caritas?" Înainte de a-mi despacheta bagajul, prietenii m-au rugat să îi las să depună pentru mine bani la Caritas în viitorul lor drum la Cluj. Le-am dat 350 de dolari[3] – şi, dintr-o dată, m-am trezit la fel de obsedată de subiect ca şi ceilalţi.

Pentru următoarele cîteva luni, discuţia despre Caritas a fost firul care lega întîlnirile mele cu autostopiştii, cu oamenii din sat, cu prietenii şi noile cunoştinţe din fiecare comună sau oraş pe care le-am vizitat şi cu asaltul meu zilnic asupra muntelui de ziare la care eram abonată. Subiectul domina şi conversaţiile pe care se întîmpla să le aud. Dacă treceam prin oraş pe lîngă discuţii aprinse, atunci cu siguranţă subiectul era Caritasul. Vînzătorii discutau despre el cu clienţii lor, şoferii de autobuz cu pasagerii, oamenii aşteptînd la rînd între ei, judecătorii cu reclamanţii. Caritasul era moneda comună a tuturor relaţiilor sociale din România în acel an. Omniprezenţa sa îl face un excelent mijloc prin care să studiez tranziţia României de la socialism: anxietăţile şi provocările cu care se

confruntau oamenii, presiunea exercitată asupra concepţiilor lor despre bani, valoare şi modificarea mediului social şi a structurilor politice.

Ce a fost Caritasul?

Caritasul a fost cel mai mare şi mai cuprinzător dintre "jocurile de întrajutorare" (de aici încolo, şi scheme piramidale sau piramide) care au apărut în România, între anii 1990-1994. Surclasînd cu mult schemele asemănătoare care au apărut în ţările Europei răsăritene (Cehia, Slovacia, Bulgaria şi Iugoslavia), el a egalat, sau chiar a depăşit, schema mamut MMM din mult mai întinsa Rusie[4]. Informaţiile de încredere despre fondatorul său, Ioan Stoica, sînt sărăcăcioase. Se spunea că înainte de 1989 avusese un post de contabil[5], că fusese implicat în traficul de influenţă practicat de aparatul de partid[6] şi în schimbarea de valută pe piaţa neagră[7]; se pare că a făcut şi închisoare pentru delapidare[8]. Stoica a iniţiat Caritasul în aprilie 1992, ca SRL cu un capital social de 100.000 lei[9] şi şi-a mutat primul său sediu din oraşul transilvănean Braşov la Cluj, două luni mai tîrziu. Considerat un „joc de întrajutorare", menit să-i ajute pe românii în nevoie să reziste tranziţiei, schema promitea ca în trei luni să multiplice de opt ori fondurile deponenţilor. La început depozitele erau destul de mici: 2.000, 4.000 sau, eventual, 10.000 lei (poate pensia pe o lună[10]). Mai tîrziu, depozitele iniţiale au fost fixate la minimum 20.000 lei şi maximum 160.000 lei[11], dar nu exista nici o limită pentru suma pe care cineva putea să o depună sau să o retragă ulterior. Oamenii care începuseră cu 10.000 şi erau la a patra serie în vara lui 1993, puteau ridica şi redepune 40 milioane lei (de peste 30 de ori salariul anual al unui profesor universitar) sau chiar mai mult. Dacă la început doar cetăţenii cu domiciliul în Cluj puteau să facă depuneri – ei au devenit agenţi financiari pentru prietenii şi rudele lor de pretutindeni – în vara lui 1993 această restricţie a fost ridicată. Pentru a face

o depunere, persoana trebuia doar să fie cetățean al României, să aibă un prieten român – așa cum aveam eu – sau o altă legătură directă cu sursa.

Ca toate lucrurile românești, Caritasul a dezvoltat repede două trasee paralele: unul pentru persoanele cu relații și un altul pentru restul depunătorilor. Cei din grupul din urmă mergeau și stăteau la rînd pentru a-și depune banii și, trei luni mai tîrziu, stăteau din nou la rînd pentru a-și ridica cîștigurile. În ciuda unui grad impresionant de organizare, prin toamna anului 1993 aceste cozi puteau să dureze o zi întreagă. Întîrzierea provenea, parțial, dintr-o caracteristică ciudată a sistemului: nu conta cît de mare era depunerea sau retragerea cuiva, o persoană nu putea primi chitanțe decît pentru fiecare 20.000 de lei. Pentru cineva care voia să redepună 20 de milioane, asta însemna să primească bani pentru o mie de chitanțe și apoi să aștepte din nou, la ghișeul de depuneri, pentru tot atîtea. Caritas a devenit, astfel, asemenea celorlalte lucruri de valoare pentru care oamenii stăteau la cozi interminabile în timpul socialismului[12]. Pentru că circulația sumelor cîștigate nu era posibilă fără a muta munți de bancnote de la un ghișeu la altul, multe persoane au avut noua experiență tactilă de a manevra sume mari – mărimea lor reflectîndu-se în timpul necesar pentru a le procesa – a căror soartă urmau să o hotărască ei înșiși.

Oamenii cu relații nu trebuiau însă să stea la rînd: ei își dădeau banii vreunui prieten pe care îl aveau printre angajați, lui Stoica însuși sau vreunuia dintre asociații lui, și își primeau chitanțele ceva mai tîrziu. O întreagă subindustrie de făcut relații – un fel de sistem bancar paralel – a luat ființă, cu un fel de filiale conduse de indivizi care aveau relații înăuntrul sistemului și care puteau depune banii altora contra unui comision, de obicei 10%[13]. S-a zvonit că unii dintre cei cu relații și-ar fi primit banii lor, înmulțiți de opt ori, mai repede decît restul. Într-adevar, o acuzație adusă într-unul dintre multele

procese deschise împotriva Caritasului, în iunie 1994, a fost că anumiți membri ai Parlamentului își trimiteau banii la Cluj vinerea și primeau de opt ori mai mult nu peste trei luni, ci în trei zile, în vreme ce alții, care ajutaseră Caritasul să se înființeze, erau plătiți aproape pe loc[14].

Fața ascunsă a Caritasului face incerte toate „informațiile" despre el. Prietenii îmi spuneau că primii care au depus bani făceau parte din familii de muncitori și pensionari, dar participarea pe ascuns a foștilor membri ai nomenclaturii, a politicienilor vremii și a noilor îmbogățiți era sigură, chiar dacă dificil de demonstrat[15]. Deși, formal, la început doar cei din Cluj puteau să facă depuneri, tentaculele Caritasului s-au extins nu numai către rudele și prietenii lor din toată Transilvania și din afara ei, ci, fără îndoială, și către coridoarele puterii din București[16]. Faptul că atît de multe lucruri care țineau de Caritas nu erau la vedere face din analiza mea o tentativă exploratorie.

Deși „traseul intern" al Caritasului ascunde adevăratele sale dimensiuni, unele aproximări ale mărimii lui sînt necesare pentru a-i arăta importanța[17]. Numărul de depunători la Caritas a fost estimat între două și opt milioane – ultima cifră (folosită de unii dintre susținătorii lui Stoica) fiind cu siguranță exagerată[18]. Cifra care apărea cel mai adesea în ziarele românești era de patru milioane[19]. Estimările ziarelor străine tindeau să fie mai rezervate – circa două milioane (aproximativ 10% din populație)[20]. Dacă cineva ar lua numele publicate în *Mesagerul Transilvan*, un ziar care dădea listele cu toți cei ce urmau să fie plătiți într-o anumită zi, atunci pentru datele de 24 septembrie, 1 și 18 octombrie (adică plăți pentru cei care au depus pe 24 iunie, 1 și 18 iulie – perioada iunie-septembrie 1993 fiind una de maximă creștere), sînt peste 66.000 de depuneri. Asta ar sugera 660.000 de deponenți lunar[21]. Un raport atribuit SRI-ului afirma că 1,2 milioane persoane au făcut depuneri în primele cinci luni ale anului 1993 – adică

înainte ca lucrurile să fi luat avînt[22]. Cele mai surprinzătoare estimări provin de la Dan Pascariu, pe atunci preşedintele Băncii Române de Dezvoltare, care a aproximat la trei sau patru din opt numărul familiilor implicate, adică 35-50 % din toate familiile române[23]. Dar chiar cea mai mică dintre cifrele plauzibile – un total de două milioane de depunători – reprezintă totuşi un număr foarte mare de persoane.

Alte evaluări se referă la cantităţile de bani care au trecut prin schemă. Acelaşi raport atribuit SRI-ului afirmă că sumele depuse între ianuarie şi 1 iunie 1993 se ridicau la 43 miliarde de lei (aproximativ 80 milioane de dolari)[24]. Un ziar declara despre Caritas că a manevrat un total de 1.400 miliarde de lei (cheltuielile guvernamentale din 1993 au totalizat 6.600 miliarde de lei)[25]. Un articol din noiembrie 1993, apărut în *New York Times*, cita estimări ale unor economişti după care Caritas ar fi scos de la populaţie între 1 şi 5 miliarde de dolari; *The Economist* afirmase mai înainte că plăţile totalizau 75 milioane de lei pe săptămînă şi că în acest ritm ele ar fi depăşit produsul intern brut al României în trei luni[26]. În toamna lui 1994, guvernatorul Băncii Naţionale a României afirma despre Caritas că deţine o treime din bancnotele României – o parte considerabilă a rezervelor lichide (care se ridicau atunci la peste 2.500 miliarde de lei)[27]. Dintr-o perspectivă diferită, guvernul anunţa că a primit de la Caritas, pentru anul 1993, impozite în valoare de peste 41 de miliarde de lei[28]. În mod similar, o participare substanţială reiese şi din unele mărturii anecdotice, precum evidenţele registrului auto din Cluj – oraşul cu cel mai mare număr de „cîştigători" – care îl plasau pe locul al cincilea în topul oraşelor europene, la numărul de maşini pe cap de locuitor. Se spunea cerşetorii de pe străzile oraşului cîştigau 300.000 de lei pe zi (un salariu *lunar* net al unui muncitor era de circa 50.000 lei)[29]. Traficul mult sporit a determinat agenţiile de turism să organizeze excursii speciale cu autobuzul, iar trenurile s-au lungit[30]. În a doua jumătate a

lunii septembrie, noi trenuri au fost introduse pentru a se rezolva problemele de trafic spre Transilvania, mai ales dinspre Iași și Craiova. Primul era numit „trenul Caritasului", iar ultimul, „trenul speranței".

De ce un asemenea entuziasm în masă? Printre cauze se aflau inflația care ajunsese la 300% în 1993, o scădere cu 40% a venitului real în comparație cu 1989, rate negative ale dobînzii și acces problematic la credite și împrumuturi, în special pentru micii producători[31]. Cei mai mulți dintre cei cu care am vorbit spuneau despre Caritas că era singura investiție pe care o puteau face pentru a ține pasul cu inflația: depunerile cu dobînzi de 50% și-au pierdut din valoare, nu au cîștigat, distrugîndu-se astfel economiile de o viață ale oamenilor[32]. Marile diferențe dintre cursul oficial al valutei și cel al pieței negre, precum și faptul că depunerile în valută totalizau 30% din toate depozitele bancare[33], demonstrau clar că românii ocoleau investițiile interne. În plus, cei care doreau împrumuturi pentru a cumpăra un tractor, să spunem, descopereau că mult lăudatele credite speciale cu 15% dobîndă ale Băncii Agricole erau, într-un fel sau altul, inaccesibile și că trebuiau să plătească 60%, 75%, sau chiar peste 100% dobîndă pentru ceea ce cumpărau[34]. Aceste circumstanțe, producînd panică și disperare, au determinat apariția schemelor speculative și în alte părți ale lumii (incluzînd și SUA, în anii '30); România nu a fost o excepție[35].

În vara lui 1993, Caritas devenise deja un fenomen de masă. Într-un interviu televizat cu Stoica în acea primăvară, s-au difuzat imagini cu oameni cu brațele și sacoșele pline cu bancnote de 5.000 de lei. Stoica era înfățișat ca un om sobru, milos, cu frica lui Dumnezeu și care dorea să îi ajute pe românii nevoiași. Intențiile sale caritabile erau evidențiate nu doar prin numele pe care îl alesese (folosind abil numele organizației internaționale catolice de caritate *Caritas*[36]), dar și prin cutiile montate la ieșirea de la ridicarea plății, pe care era

scris: „Pentru săraci", „Pentru cei fără case", „Pentru repararea străzilor" ş.a.m.d. Potrivit zvonurilor, Stoica nu a avut aproape nici un profit de pe urma Caritasului[37]; scopul său a fost să-i ajute pe cei săraci şi a jurat să se sinucidă dacă avea să dea greş. Descrierile îl asemănau, uneori, cu milionarul şi filantropul maghiar emigrat George Soros, al cărui sprijin pentru cultură şi democratizare în blocul sovietic este legendar. *Mesagerul Transilvan* a publicat periodic liste cu sumele pe care Caritasul le donase pentru diverse cauze caritabile: în septembrie 1993 totalul a fost de 112,5 milioane de lei[38].

Fără îndoială, oamenii şi-au încredinţat economiile lui Stoica atraşi fiind de aceste imagini pozitive. Unii şi-au vîndut casele sau apartamentele, mutîndu-se la rude, ca să-şi depună banii la Caritas, să primească suficient ca să îşi răscumpere casele, şi apoi să se lanseze ei înşişi în afaceri[39]. Anumite organizaţii au căutat să îşi finanţeze activităţile depunîndu-şi banii la Caritas. Printre ele se spune că erau asociaţii de locatari care aveau nevoie de bani pentru repararea clădirilor; clase de liceu care doreau să îşi finanţeze festivităţile de sfîrşit de an; primăria din Cluj; Societatea pentru Ajutorarea Copiilor; Corul Universităţii din Cluj; cooperative de consum care încercau să-şi acopere datoriile; asociaţii agricole ce voiau să îşi cumpere tractoare sau echipament agricol; biserici; fondul pentru încălzire al Sindicatului Minerilor[40]. Oameni de afaceri din Bucureşti îi plăteau pe şoferii companiilor lor ca să meargă la Cluj să depună banii angajaţilor lor sau chiar ai firmelor lor. Trenurile şi şoselele erau pline. Veneau oameni din Ungaria, Germania, Ucraina şi de mai departe, ca să depună bani prin intermediul prietenilor, ori trimiteau printr-un mijloc oarecare bani la prieteni şi rude ca să-i încurajeze să participe.

Caritasul devenise deja un simbol cultural pe plan naţional şi intrase în limbajul de zi cu zi, ceea ce atestă importanţa sa. Expresia: „nu vînd cu bani de la Caritas",

însemna să spui că te gîndeşti că oferi cuiva un preț bun. Schema a fost imortalizată în strigături (de exemplu: „Din Sibiu în Făgăraş/ Nu-i pui de românaş/ Să nu joace la Caritas") sau în alte forme poetice populare: („A apărut un om/ Pe toți ne-a salvat/ Lăsați pe Domnul Stoica Împărat")[41]. Un ziar național a publicat primul cîntec compus pentru Stoica: „Trenule ce duci cu tine/ Atîta rău şi atîta bine/ Opreşti şi iei din gară-n gară/ Durerea din întreaga țară/ La Caritas/ La Caritas/ Speranța noastră ne-a rămas/ Durerea noastră şi speranța/ Ce poate să ne schimbe viața" ş.a.m.d.[42] În plus, Caritasul apărea în discuțiile curente în tot felul de circumstanțe. Am auzit un inspector dintr-o capitală de județ admonestînd un sătean care cerea mai mult pămînt decît i se cuvenea: „Numai Caritasul poate să facă opt hectare dintr-unul singur!". La tribunal, am auzit un judecător ce admonesta părțile cu următoarele cuvinte: „E o ruşine să distrugeți relațiile dintre frați pentru un apartament şi şapte milioane de lei pe care puteai să îi iei de la Caritas!"[43] În primăvara lui 1994, cînd nu începuse încă nici o lucrare la instalațiile pentru gaz metan, pentru care consătenii mei şi eu plătiserăm sume mari, cîțiva mi-au spus: „Sper că povestea asta cu gazele n-o să fie ca şi Caritasul: bagi o groază de bani şi nu iese nimic".

Semne îngrijorătoare au început să apară în toamna lui 1993. Cîteva ziare occidentale au publicat articole despre Caritas, în care se afirma că disoluția lui era iminentă[44]. Unele ziare româneşti au început să publice un număr sporit de articole critice şi ironice pe această temă[45]. Într-o conferință de presă de la sfîrşitul lunii septembrie, preşedintele Ion Iliescu spunea că orice om cu o minimă educație ar trebui să ştie că nici un sistem care înmulțeşte banii de opt ori în trei luni nu poate dura; el a prezis iminentul sfîrşit al jocului. S-a dezbătut în parlament votarea unei legi prin care să se interzică aşa-zisele jocuri de întrajutorare[46]. Că ceva se întîmpla din punct de vedere politic a fost clar pe 7 octombrie, cînd televiziunea,

controlată de guvern, a transmis un lung interviu cu Stoica, criticîndu-l fără milă și nedîndu-i aproape deloc șansa să vorbească. Aceasta a coincis cu prima dată cînd nu a mai reușit să facă plățile, un hiatus de două zile, explicat printr-o eroare de calculator. Operațiunile au fost reluate, încetinindu-se însă curînd după aceea, fapt explicat acum prin nevoia de a face plăți în unele orașe mai mici. Am început să auzim că oamenii care fuseseră să își ridice banii primiseră doar jumătate din ceea ce așteptau.

Menținînd aparența unei activități normale, Stoica a inaugurat în septembrie un supermagazin uriaș. La inaugurare au fost prezente cîteva notabilități locale, între care prefectul județului Cluj și primarul Clujului, Gheorghe Funar, care era și conducătorul influentului Partid al Unității Naționale Române[47]. Apoi, Stoica a înființat noi filiale Caritas în tot mai multe orașe, aparent pentru a reduce problemele de transport pentru vechii și noii deponenți și pentru a reduce haosul din Cluj. În ciuda acestor eforturi, Caritasul părea blocat la plățile celor care își depuseseră banii pe 5 iulie; acestea s-au prelungit interminabil, pîna în noiembrie și decembrie, astfel că listele cu nume din *Mesagerul Transilvan* s-au redus de la 16-20 de pagini la un sfert de pagină, cu multe nume apărînd de mai multe ori. Și totuși, într-un alt interviu televizat la începutul lui februarie 1994, Stoica a continuat să afirme despre Caritas că nu a sucombat, ci era în curs de reorganizare, prelungindu-se doar perioada de plată. Curînd după aceea, el a anunțat o încetare temporară a activității Caritasului, blamînd oficialitățile – în special pe cele din București, care i-au interzis să mai deschidă o nouă filială. (Interdicția a provocat o mare demonstrație de protest, care a cerut deschiderea filialei, precum și o grevă a foamei făcută de Stoica, care a dat în judecată primăria). Alte zvonuri pretindeau că biroul central din Cluj ar fi fost jefuit și că asta explică problemele cu plățile; ziarele și știrile televizate arătau imagini ale unor presupuși

hoți care ar fi furat 95 de milioane de lei. În martie 1994, deși consiliile județene și municipale din toată România interziceau "jocurile de întrajutorare", mulți oameni cu care am vorbit încă refuzau să creadă că totul se terminase. La previziunile mele întemeiate, îmi răspundeau: „Dar Stoica a promis că va dura trei ani și n-a trecut decît unul și jumătate"[48].

Totuși, era clar că publicul își pierduse încrederea în Caritas și că, fără noi depuneri, plățile deveniseră imposibile. Însoțit, ca întotdeauna, de zvonuri care zburau în jurul lui ca păsările de pradă în jurul unui animal rănit, Caritasul își trăia ultimele clipe. După luni de afirmații că totul se reorganizează pe baze mai solide, pe 19 mai 1994 Stoica a anunțat oficial sfîrșitul. Personalul său a început să caute o soluție prin care să restituie o parte din bani, măcar celor care depuseseră o singură dată și nu primiseră încă nimic înapoi[49]. Au urmat procese și greve ale foamei, declanșate de grupuri de depunători furioși și dezamăgiți. În august 1994, Stoica a fost arestat și acuzat de gestiune frauduloasă, înșelăciune și faliment fraudulos[50]. Spre norocul românilor, totuși, tacticile sale de amînare și refuzul neclintit de a admite înfrîngerea au prevenit înspăimîntătorul colaps, explozia socială și violența etnică de care mulți se temeau.

Caritasul și transformarea economică

Fenomen de dimensiuni excepționale, Caritasul a atins cel puțin o cincime din gospodăriile românilor[51] și a implicat sume care pe hîrtie se apropie de întregul produs intern brut al României. Aceasta înseamnă că a avut multe consecințe diferite, între care se numără diverse efecte sociale și culturale. Pentru a menționa doar o parte din aceste efecte: a redus temporar piața muncii necalificate din Cluj, dacă nu și din alte părți[52]; a facilitat formarea de capital[53] în absența unor instituții de credit stabile și a unor dobînzi acceptabile[54], prin

mobilizarea şi aducerea în circulaţie a economiilor care erau ţinute acasă sub saltea; a produs o masivă redistribuire a bogaţiei[35]; i-a împins pe oameni să gîndească altfel despre bani; a concentrat toate anxietăţile lor privind procesele mai cuprinzătoare de transformare a României pornind de la socialism. Lăsînd deoparte multe din acestea, voi trata în cele ce urmează Caritasul ca pe o fereastră deschisă spre dificultăţile tranziţiei, de la care putem observa unele din dificultăţile pe care românii le percepeau la începutul anilor '90, provocările la adresa concepţiilor lor despre bani şi procesele de formare a unor clase noi. Discuţia se deplasează de la speculaţiile şi ipotezele celor cu care am vorbit despre ce însemna şi cum funcţiona Caritasul, la propriile mele speculaţii despre ceea ce a realizat acesta în economia politică în curs de constituire a României. Închei cu o ipoteză despre rolul său în ridicarea noii clase de antrepratcici din fostul aparat de partid.

Explicaţiile populare ale Caritasului

Cum au înţeles oamenii obişnuiţi Caritasul? Ce dezvăluie el despre ieşirea României din socialism şi trecerea la o economie de piaţă? Caritas a arătat oamenilor realitatea – necunoscută majorităţii timp de 45 de ani – că banii se pot înmulţi fără nici un efort vizibil. Şi ce au înţeles din asta? Răspunsurile la asemenea întrebări cer trecerea în revistă a formelor de acumulare cu care românii erau deja familiarizaţi din perioada socialistă.

Înainte de 1989, au existat cîteva feluri de a acumula sume mari (în afară de îmbogăţirile ilegale şi de tip „mafie", care, oricum, erau inaccesibile celor mulţi). Conturile de economii nu se numărau printre acestea: timp de decenii, depunerile la CEC au avut o dobîndă anuală între 3 şi 3,5%, oferind (într-o economie aproape fără inflaţie) doar creşteri modeste. Mult mai promiţătoare, pentru un mic grup de

persoane, erau diferitele forme de loterie organizate de către stat, la care se participa cu bilete gata completate sau completate de cumpărător, cu trageri periodice care aduceau vreunui om norocos o maşină sau o anumită sumă de bani[56]. Un al treilea mijloc, în special în zonele rurale, erau nunţile: prin oferirea unei mari petreceri şi invitarea a sute de persoane care dăruiau tînărului cuplu, fiecare în parte, o anumită sumă de bani, noilor familii le rămîneau destui bani (chiar după cheltuieli considerabile) pentru o maşină, un apartament în oraş sau o mită serioasă care ar fi putut îmbunătăţi perspectivele profesionale ale cuplului[57].

În sfîrşit, existau diferite tipuri de împrumuturi fără dobîndă care funcţionau în majoritatea locurilor de muncă, luînd două forme în special. Una era un fond oferit de întreprindere, de la care angajaţii puteau împrumuta sume mari, din cînd în cînd, pe care le înapoiau fără dobîndă (sau cu o dobîndă foarte mică). Acest sistem era cunoscut ca CAR (de la „Casa de Ajutor Reciproc"), iniţialele sale regăsindu-se, în mod interesant, în primele trei litere din Caritas, iar înţelesul său semană cu „jocul de întrajutorare" care era Caritas. Cel de-al doilea sistem era un fond creat prin mici contribuţii ale angajaţilor, fiecare avînd dreptul de a folosi întregul fond cu ocazia unor cumpărături importante. Semnificativ pentru ambele forme era faptul că erau circuite închise, folosite doar de angajaţii unei întreprinderi şi care rulau o sumă fixă ale cărei limite erau stabilite de contribuţiile membrilor sau de către întreprindere. Mulţi dintre cei care ulterior au depus bani la Caritas, crezîndu-l similar acelor fonduri de la locurile de muncă, nu au observat diferenţa esenţială: spre deosebire de ele, Caritasul nu era un circuit închis cu sume fixe, ci unul deschis şi cu o participare teoretic nelimitată. Poate că această lungă experienţă a românilor cu cele două fonduri de la locurile de muncă i-a făcut să îmbrăţişeze Caritasul aşa de repede şi cu atîta inocenţă.

În ambele forme de acumulare, mecanismul prin care banii se înmulţeau era, aparent, simplu: banii proveneau de la stat sau de la întreprindere, precum şi din contribuţiile angajaţilor. În cazul Caritasului însă, acest mecanism era mai obscur. Cei care încercau să explice cum lucrează sistemul – fie din proprie iniţiativă sau la întrebările mele – ofereau o adevărată panoramă a confuziilor cu care se confruntau în societatea lor în schimbare. Cînd am întrebat cum poate Caritasul să plătească de opt ori mai mult decît depozitul iniţial după trei luni, mulţi nu aveau nici cea mai vagă idee. Stoica are un *secret*, spuneau, şi se opreau la asta. Alţii ofereau o varietate de răspunsuri. Cîţiva înţelegeau principiul fundamental al piramidei, dar cei mai mulţi căutau explicaţii mai complicate. De exemplu, cineva mă asigura că banii provin din împrumuturi pe durată scurtă pe care Stoica le-a făcut cu 300% dobîndă, probabil pentru arme introduse ilegal în fosta Iugoslavie. „Dovada" era că prima întrerupere a plaţilor a coincis cu arestarea mult mediatizată a unei barje pe Dunăre care fusese surprinsă transportînd arme în Serbia. Alţii susţineau în schimb că Stoica lua banii depuşi şi îi investea în unele firme locale, vînzînd produsele lor în vest, schimba apoi valuta obţinută în lei, făcînd astfel destui bani pentru a multiplica de opt ori fondurile depuse. Cel mai adesea se vorbea despre mobilă vîndută în Germania pe mărci ce erau schimbate în lei pe piaţa neagră[58]. Această teorie, care înţelegea comerţul exterior ca pe o sursă de creştere a capitalului, a fost, de departe, cea mai frecventă explicaţie pe care am auzit-o.

Teoria cuprindea cîteva elemente semnificative şi unifica nedumeririle oamenilor faţă de multe aspecte ale tranziţiei. O asemenea nedumerire se referea la rata de schimb valutar care creştea galopant, din motive pe care nimeni nu putea să le înţeleagă. Am auzit adesea oameni care se întrebau unul pe altul (sau pe mine) de ce dolarul, care se schimbase cu sume

între 12 şi 20 lei decenii la rînd, trebuie să crească de la 900 la 1600 lei, în cîteva luni. Cum fenomenul era absolut deconcertant, putea fi el oare pus în relaţie cu la fel de uimitoarea rată a plăţilor de la Caritas? Al doilea mister era Caritasul însuşi: cum pot banii să facă atît de mulţi bani, fără nici un efort vizibil? Trebuie să fi avut vreo legătură cu ţările capitaliste, unde străzile sînt pavate cu aur şi toată lumea e bogată. Un al treilea mister pe care aceasta teorie a "comerţului exterior" îl clarifica se referea la rolurile relative ale comerţului şi producţiei ca surse de cîştig sau valoare. În propaganda comunistă, comerţul a avut întotdeauna un loc secundar în raport cu producţia; cîştigul din comerţ era prezentat ca nemeritat şi, deci, furat (de unde şi prejudecata negativă faţă de rromi, care erau activi în comerţ şi, deci, consideraţi hoţi)[59]. Dar, cu noul accent asupra economiei de piaţă, oamenilor li se cerea să vadă comerţul ca pe o sursă de valoare, şi venitul provenit din comerţ ca fiind legitim. (De notat, totuşi, că „teoria comerţului exterior" considera că Stoica începuse Caritasul ca o investiţie în *producţie*).

Teoria oferea tuturor „misterelor" o singură explicaţie raţională. Făcea acest lucru atribuind valoare comerţului, însă doar aceluia mediat de Occident – adică, producţia românească este valorizată doar prin comerţul exterior, combinat cu o rată de schimb neoficială. Aceste idei ne amintesc de atitudinile anterioare ale oamenilor de respingere a bunurilor socialiste şi a politicii economice de stat. Timp de decenii, pentru români producerea valorii fusese centrată în afara propriei lor societăţi, pe care mulţi continuau să o considere incapabilă de a genera valoare în mod independent.

Multe din explicaţiile pentru Caritas au luat şi alte forme familiare din timpurile socialiste: suspiciunile de conspiraţie sau complot. Posibili agenţi ai complotului reprezentat de Caritas erau ungurii, Biserica Catolică, Fondul Monetar Internaţional, Banca Mondială, guvernul român, Securitatea şi

alte grupuri ceauşiste. Toate teoriile aveau în comun certitudinea că cineva, sau vreun grup anume, controlează Caritasul, producînd chiar bani pentru el. Majoritatea ipotezelor erau mult mai elaborate decît le pot eu descrie aici, de aceea voi prezenta succint doar unele dintre ele.

Scenariul „autonomiei Transilvaniei" presupunea un complot pentru dezmembrarea României. El implica grupuri fără nume (probabil ungurii, poate împreună cu alții) care sprijineau din umbră Caritasul ca să sporească bogăția ardelenilor în detrimentul românilor din capitală şi din alte provincii. În consecință, guvernul ar fi urmat să interzică jocul, provocînd revolta ardelenilor şi făcîndu-i să ceară independența lor de restul țării. Acest scenariu are adînci rădăcini în îngrijorarea românilor față de integritatea statului lor multietnic şi cred că exprimă resentimentele ardelenilor față de politicile şi partidele conduse, în cea mai mare parte, de „balcanicii" din Bucureşti[4]. În contrast cu complotul pentru distrugerea Românici era scenariul salvării României: prin Caritas, patrioți necunoscuți înapoiau poporului român banii pe care Ceauşescu îi depusese în conturi bancare secrete, peste graniță. O versiune mai cinică se potrivea cu teoria foarte elaborată a conspirației potrivit căreia Caritas ar fi fost o maşină de spălat bani, fie pentru conturile necheltuite ale partidului, fie pentru cîştigurile ilicite ale firmelor subterane conduse de Securitate şi partid, fonduri adunate înainte şi după 1989, prin activități ca traficul de droguri şi de arme pentru Serbia[5]. O legătură de un fel sau altul cu Securitatea a fost presupusă de multă lume şi pare destul de probabilă: Caritasul a avut conexiuni strînse cu Partidul Unității Naționale Române (PUNR) - un partid puternic sprijinit de securişti, după cum vom vedea.

Toate aceste explicații trimiteau la unul sau altul dintre grupurile obscure care ar fi putut avea un interes în promovarea (sau distrugerea) unei scheme precum Caritasul. În toate

Caritasul nu face parte dintr-un circuit abstract producător de bani, ci este sub controlul cuiva, așa cum atît de multe evenimente complicate din perioada socialistă erau privite ca lucrarea unor forțe obscure, poate neidenficabile, dar, fără îndoială, concrete. Teoriile reflectau o paranoia de lungă durată despre dezmembrarea României sau despre acțiuni nevăzute, probabil ale omniprezentei Securități, și proiectau asupra Caritasului afaceri necurate, precum cele relatate zilnic în presă și care altădată erau întreprinse de Partidul Comunist.

Conform altor afirmații, agentul activ care facea afaceri murdare era însuși guvernul român, ceea ce arată marea neîncredere în autorități. Explicația potrivit căreia guvernul ar fi sprijinit Caritasul era justificată în mai multe feluri. Autoritățile ar fi dorit: 1) să facă toți banii din țară ușor disponibili în vederea confiscării și reformei monetare (de tipul celei petrecute în 1952); 2) să creeze iluzia unei prosperități pentru ca PDSR să fie reales; 3) să încurajeze inflația și, prin aceasta, să mențină scăzut șomajul; sau 4) să introducă în economie bancnote neacoperite cu rezerve de aur, pentru a zădărnici măsurile de austeritate impuse de FMI și pentru a menține inflația (vezi punctul 3) sau pentru a lăsa leul să fluctueze, condiție impusă de FMI și de Banca Mondială. (Caritasul ar fi îndeplinit acest obiectiv oferind oamenilor atîția bani încît aceștia să își permită să plătească tot mai mult pentru a cumpăra valută[62].) De asemenea, unii au observat că guvernul primise sume imense ca impozit de la Caritas, suficiente pentru ca să finanțeze clădirile neterminate din București. Susținătorii teoriei „complotului guvernamental" își argumentau ipoteza spunînd despre Caritas că nu s-ar fi dezvoltat atît de mult, dacă guvernul nu l-ar fi sprijinit într-un fel sau altul[63]. Toate aceste explicații presupuneau că, precum predecesorii lor, conducătorii politici ai vremii erau implicați în afaceri necurate și aveau acea putere deplină care să le permită să controleze din culise viața economică. Ele speculau

asupra unor elemente prezente şi în „teoria comerţului exterior" – inflaţie, schimb valutar, relaţia României cu instituţiile occidentale. Şi presupuneau, în continuare, că prosperitatea fără muncă se bazează pe o iluzie, produsă în mod conspirativ.

Comploturile s-au înmulţit de îndată ce Caritasul a început să se prăbuşească - datorită, s-a spus, fie Băncii Naţionale a României sau altor bănci româneşti, guvernului, Băncii Mondiale şi FMI-ului, „cabalei financiare internaţionale iudeo-ungureşti", ziarelor româneşti, angajaţilor lui Stoica, despre care se spunea că îl jefuiesc. Această din urmă explicaţie (cea mai benignă – şi, probabil, adevărată) declara sumele furate ca fiind de la cele 95 de milioane despre care s-a vorbit la televiziunea română, pînă la 60 de miliarde sau mai mult. Teorii ale conspiraţiei mult mai elaborate explicau problemele Caritasului printr-o campanie internaţională împotriva lui, în special din partea intereselor financiare maghiaro-evreieşti. Personificate în filantropul maghiar Soros, aceste interese erau percepute ca fiind menite să îi împiedice pe români să se îmbogăţească, să aspire la o viaţă mai bună şi să concureze succesul financiar evreo-maghiar. Această poveste reflectă, prin manipularea sentimentelor anti-semite şi anti-maghiare ale multor români, opiniile partidelor naţionaliste româneşti care tindeau să fie şi anti-reformiste). Scenariul exprima aversiunea deschisă a naţionaliştilor faţă de democratizare şi de activităţile reformiste pe care Soros le-a sponsorizat în România, aversiune declarată de ei şi în Parlamentul român.

În alte explicatii pentru prăbuşirea jocului era acuzat din nou guvernul. Se spunea că el distrugea Caritasul pentru că: 1) partidul lui Iliescu dorea să slăbească potenţiala concurenţă a unuia sau a altuia dintre partidele legate de joc; 2) era îngrijorat de perspectiva haosului ce urma să apară în urma prăbuşirii Caritasului, mai ales dacă acesta ar fi continuat să se dezvolte; 3) după ce toţi parlamentarii se îmbogăţiseră de pe

urma lui, acum doreau să distrugă jocul; 4) liderii erau supăraţi de slăbirea sistemului bancar din cauza depunerii economiilor la Caritas; 5) Fondul Monetar Internaţional, iritat de rapoartele care preconizau plăţi la Caritas mai mari decît bugetul de stat, a făcut presiuni asupra guvernului ca să închidă Caritasul, ca o condiţie pentru acordarea următorului împrumut *stand-by*. In aceste scenarii vedem din nou mai curînd un anume agent subminînd Caritasul, decît acţiunea unui principiu matematic sau a pieţei.

In acelaşi spirit, mulţi acuzau pentru problemele Caritasului băncile româneşti, suspectate că ar fi blocat depozitele lui Stoica ca să-l împiedice să facă plăţile. Stoica însuşi a susţinut această explicaţie, sugerînd că, pentru a avea mai puţine probleme, îşi va deschide propria bancă. Se spune că el a pus în circulaţie o petiţie adresată lui Mugur Isărescu, pe atunci guvernatorul Băncii Naţionale, prin care depunătorii îi cereau să ordone celorlalte bănci să-i înapoieze banii lui Stoica. „Teoria băncilor" sublinia două aspecte deconcertante ale activităţii bancare în societatea românească. Primul era rolul lor în deprecierea de neînţeles a leului şi în creşterea ratei dobînzii la nivele astronomice, afectîndu-i pînă şi pe ţăranii doritori de credite. Aşa stînd lucrurile, era firesc ca băncile să-i jefuiască pe depunătorii nevoiaşi şi de cîştigurile lor de la Caritas. În al doilea rînd, teoria sublinia alt lucru straniu al vieţii de la începuturile anilor '90 din România (şi, de asemenea, din alte sisteme post-socialiste): aşa-numitul blocaj financiar. Imense sume de bani erau imobilizate pentru că întreprinderile nu îşi plăteau creditorii, producînd o reacţie în lanţ în care nimeni nu putea să plătească pe altcineva, pentru că nimeni nu era plătit. O estimare a sumei astfel blocate era de circa patru mii de miliarde de lei[64]. Din cauza acestui blocaj financiar, mulţi salariaţi nu îşi primeau salariile luni de zile, fără să înţeleagă altceva decît că, pur şi simplu, băncile nu voiau să le dea banii. A-l vedea pe Stoica, asemenea lor înşişi,

ca prizonier băncilor care nu plăteau oamenilor ceea ce le datorau, era un fel de a lega o problemă general răspîndită cu dificultățile Caritasului.

Cele mai multe din aceste teorii erau plauzibile: unele din ele puteau fi chiar adevărate, deși este greu de știut care[65]. Eu trag doar două concluzii ferme din multitudinea de teorii despre Caritas: 1) este efectiv imposibil – atît pentru străini cît și pentru români – să se afle ce s-a întîmplat cu adevărat; și 2) apărătorii acestor explicații tindeau să vadă procesele economice ca aflîndu-se sub controlul cuiva. Mulți oameni nu aveau nici o explicație, dar pentru mulți dintre cei care aveau una, fenomenele economice erau subordonate sferei politice și conduse de aceasta, așa cum se întîmplase în vremea socialismului. Statul-partid își convinsese cetățenii de puterea sa și de incapacitatea lor, iar succesorii lui beneficiau încă de pe urma acestei convingeri, chiar dacă cei mai mulți dintre cetățeni atribuiau acțiunea efectivă nu doar liderilor politici, ci și capitalului internațional și altor forțe externe.

Țintă nu numai pentru teoriile conspirației, deja familiare, Caritasul a fost, în mod paradoxal, și un punct de plecare pentru noi moduri de gîndire asupra proceselor economice, asupra banilor și a locului acestora în viața oamenilor.

Regîndirea banilor

După patru decenii în care românii nu trebuiseră să își faca griji în privința inflației sau să se lupte să găsească investiții care să țină pasul cu ea, dintr-o dată aceste chestiuni au devenit urgente. În mod similar, nu avusese rost să îți planifici *in extenso* viitorul financiar sau să cauți activități profitabile, dar acum avea rost. Caritasul a fost binecuvîntare din această perspectivă. A permis acumulări și economii nesperate: puteai ori să-ți rulezi cîștigul, ori să ți-l retragi pentru cumpărături sau pentru investiții în afaceri, sau pentru

a-l schimba în valută a cărei valoare (spre deosebire de cea a leului) era stabilă şi ridicată. Depunînd la Caritas, oamenii au început să își planifice un viitor economic diferit de cel din trecut. Puteau să își cumpere bunuri altfel de neatins, să obțină tractoare şi pluguri ca să își lucreze pămîntul proaspăt dobîndit sau să își cumpere camioane pentru a transporta bunuri şi a cîştiga bani – sau, cel puțin, să se gîndescă că ar putea să facă aceste lucruri. Astfel, Caritasul promitea acumularea de capital nu doar elitelor, ci şi oamenilor obişnuiți. Spre deosebire de alte moduri de a te descurca, Caritasul nu cerea relații politice, ci doar curajul de a-ți risca banii proprii. Iar aceasta impunea şi, în acelaşi timp, promova un mod diferit de a gîndi despre bani. Caritasul a făcut astfel parte din reorganizarea culturală necesară oricărei despărțiri de socialism.

Pe măsură ce o economie, fostă socialistă, sporeşte jocul forțelor pieței, ea creează spații pentru concepții cu totul noi despre economie şi despre locul banilor în viețile oamenilor. Spunînd acestea, nu presupun că fostul bloc sovietic se deplasa inexorabil de la socialism spre capitalism (lucru de care mă îndoiesc); mai degrabă doresc să semnalez punctele critice unde putem să căutăm schimbarea. Sistemele bazate pe piață reglementează circulația bogăției într-un mod foarte diferit de acela din economia planificată socialistă. Motivul nu este că planurile nu se desfăşurau aşa cum erau proiectate, ci că ele obstrucționau circulația banilor şi a bunurilor în anumite moduri caracteristice, diferite de obstrucționările caracteristice sistemelor de piață. Mai întîi, în socialism majoritatea prețurilor nu erau determinate de „cerere şi ofertă", ci politic. Ajustările puteau să provină din corupție, mită, producție pe ascuns şi troc, dar acestea erau făcute în limita unor constrîngeri definite clar de către partid – constrîngeri de care oamenii erau, în general, foarte conştienți. Din experiența mea, orice român rugat să explice anumite aspecte ale funcționării economiei putea imediat să ofere un răspuns ce se baza pe

ceea ce era partidul în stare să facă, de obicei o uneltire ticăloasă împotriva oamenilor obişnuiţi. Oamenii presupuneau (aşa cum am arătat mai înainte) că evenimentele economice au un agent: sistemul politic şi cei care îl conduc.

Pieţele, în economiile avansate, lucrează totuşi altfel. Secretul lor este că sînt invizibile, aparent fireşti, separate de acţiunile unor agenţi concreţi. Tocmai aici se află utilitatea perenă a intuiţiilor lui Marx despre fetişismul bunurilor de consum: piaţa de schimb ascunde relaţiile sociale din jurul producţiei şi distribuţiei. Şi sistemele socialiste au avut o formă de fetişism – fetişismul planului, care producea iluzia acţiunii şi ascundea anarhia şi haosul care existau de fapt în culise[66]. Adică, planurile socialiste generau iluzia că totul este sub control social. Iluzia pieţei este însă exact contrariul. Dacă pieţele ajung să aibă o mai mare semnificaţie în economiile post-socialiste, atunci trebuie să căutăm transformări în *vizibilitatea* socială, pe măsură ce faimoasa mînă invizibilă o înlocuieşte pe aceea, prea vizibilă, a partidului[67]. Lucruri care erau personale au ajuns să pară impersonale: „economia" devine un domeniu separat şi o forţă a naturii, pentru care nimeni nu este responsabil în mod special. Caritasul a fost un loc critic pentru reconfigurarea banilor şi a economiei pe care o asemenea transformare o putea presupune. Stoica însuşi a afirmat că acesta era unul dintre scopurile sale, urmărind să contribuie la formarea unei clase de mijloc alcătuite din oameni de afaceri şi investitori români: „Oamenii vor fi, de acum înainte, diferiţi şi în funcţie de cum gîndesc asupra banilor; asupra capitalului, de cum îl au şi de ceea ce ştiu să facă cu el"[68]. Cum ar fi putut Caritasul să facă schimbări de acest fel?

La cel mai simplu nivel, participînd la joc, indivizii au început să gîndească altfel despre bani. Aceasta le-a permis să manipuleze mental sume pe care nu şi le imaginaseră niciodată, să se gîndească la ce pot să facă cu aceste sume –

să-și *planifice* cheltuielile – și să se obișnuiască să se gîndească, treptat, la sume din ce în ce mai mari. La început dețineau sume care puteau fi destinate cumpărării unor bunuri de consum, apoi sumele deveneau atît de mari, încît începeau să se întrezărească posibilități și mai ambițioase: cumpărarea unui tractor sau a unei combine, deschiderea unui restaurant, întemeierea unui ziar sau a unei edituri. Caritas a creat în imaginația oamenilor o sferă în care banii circulau, la care ei înșiși participau fără să-i înțeleagă cu adevărat principiile. Dar o trecere la o economie de piață implică și transformări mult mai subtile. Propaganda socialistă îi învățase pe oameni că singura sursă acceptabilă de bani și cîștig era munca în procesul productiv: banii din „comerț" și din „speculații" erau spurcați, inacceptabili, pătați cu urme de capitalism. Acum însă, o dată cu dezvoltarea comerțului de toate felurile și cu marile eforturi de a spori circulația banilor prin sistemul financiar, aceste moduri de a gîndi erau puse sub semnul întrebării. Caritasul a fost primul loc unde ele au fost atacate.

Putem vedea cum s-a întîmplat acest lucru, analizînd o distincție făcută aproape de toți cei cu care am vorbit, între „banii mei" și „banii lor (sau ai lui Stoica)". „Banii mei" erau banii pe care fiecare îi depusese inițial. Cei mai mulți dintre cei care primiseră o plată au retras acea sumă, înainte de a redepune restul: din acel moment, spuneau, joacă nu banii proprii, ci banii lui Stoica, și nu mai aveau cum să piardă. O femeie, într-o discuție auzită întîmplător în tren, spunea: „Pui 100.000, primești 800.000, iei 500.000 din ei ca să cumperi lucruri de care ai nevoie și, apoi, continui să joci cu 300.000 - banii *lor*. Eu joc acum banii *mei*? Nu. Dacă pierd, pierd banii *mei*? Nu. NU POȚI SĂ PIERZI în acest joc"[69].

Iată cum altă doamnă dezvolta același raționament:

„– Mi-am primit toți banii înapoi, așa că nu pot să mă plîng.

– Dar banii din plată nu sînt tot ai dumneavoastră?

– Nu, nu e chiar acelaşi lucru, deşi nu prea ştiu de ce – nu m-am gîndit niciodată la asta. Cînd m-au plătit, erau banii mei, dar cînd nu îi am în mînă, parcă nu sînt banii mei[70]. Dacă povestea se prăbuşeşte, n-aş avea sentimentul că sînt banii mei. Chiar atunci cînd îi ai în mînă, îi cheltui altfel decît alţi bani – îi cheltui mai uşor. Eu am avut *trei milioane de lei* (o sumă de neimaginat!) în mîinile mele şi i-am dus la celălalt ghişeu ca să îi depun.

– Nu v-a părut rău?

– Nu!"

Schimbările din percepţia acestei femei despre bani trecuseră neobservate pînă cînd i-am atras atenţia asupra lor. O pereche care de asemenea făcea această distincţie mă sfătuia cum să folosesc prima mea plată:

„– Trebuie să scoţi banii *tăi* şi să joci mai departe cu *ai lor*.

– Dacă depun 100.000 şi primesc înapoi 800.000, îi aduc acasă şi îi pun aici pe masă. Sînt banii mei?

– Nu!

– De ce nu? Nu vorbesc de banii pe care i-am rulat, ci de banii pe care i-am adus acasă cu mine.

– Habar n-avem!

– Dar de ce spuneţi că nu sînt banii mei?

– Păi ... pentru că au fost acolo numai trei luni. Nu pot fi banii dumneavoastră. Într-un cont la CEC, îi laşi acolo un an întreg şi iei 50% dobîndă. Atunci, este ca şi cum sînt banii tăi. Dar de opt ori în numai trei luni ..."

(Spunînd asta, sugerau în mod interesant că ceva anume nu devine proprietate, o extensie a persoanei – „al meu" – dacă nu implică vreun tip de efort sau vreun sacrificiu pe undeva[71].)

Aproape nimeni nu mi-a răspuns aşa cum a făcut-o o ţărancă, care mi-a spus că a avut mulţi bani la Caritas:

„– Dar nu sînt banii *tăi*, nu-i aşa? Că i-ai redepus.

– Totuşi, sînt banii mei, nu-i aşa? Dacă îi scoteam, erau banii mei."

Această explicație era rară, pentru că nu făcea distincția între „banii mei" și „ai lor".

Împreună cu aceste reflecții despre „banii mei" și „banii lor", alte caracteristici ale discuțiilor mele despre Caritas contribuie la elucidarea efectele lui. Am descris deja cîteva din explicațiile pe care le-am auzit cînd am întrebat cum funcționează Caritasul – cum este posibil ca cineva să primească de opt ori mai mult în doar trei luni? Dar mulți nu aveau deloc nevoie să înțeleagă: văzuseră la televizor persoane luînd grămezi mari de bani sau cunoșteau pe cineva care a făcut așa, și asta era singura explicație de care aveau nevoie. Caritasul „merge" – oricare ar fi motivul. Au avut încredere în el și nu au mai cerut nici o explicație. Cînd am întrebat cum pot încredința sume așa de mari unui proces pe care nu îl înțeleg, au ridicat din umeri: întreaga poveste era de neînțeles. Unii par să fi văzut banii ca pe un fel de dar[72]. Pentru ei a fost pur și simplu rezultatul logic al sfîrșitului socialismului și al mult trîmbițatei tranziții către o economie de piață, care aducea, în sfîrșit, ceea ce românii văzusera de multă vreme ca fiind caracteristic occidentului: bogăție nemărginită, consum și abundență. Caritasul reprezenta, astfel, Occidentul: de ce era nevoie să înțelegi mai mult decît atît?

De aici trag concluzia ca unul dintre cele mai importante efecte ale Caritasului a fost producerea unei sfere abstracte în care banii circulau și se multiplicau, fără să fie clar ce anume producea asta. Prin el, „economia" începea să devină un fapt social impersonal, nereglementat, ceva care să fie acceptat ca firesc, deoarece funcționa. Un tînăr sociolog a exprimat totul foarte simplu, explicînd ceea ce el credea că sînt consecințele propriei sale participări la Caritas (pe un „traseu intern"): „am observat că face ca banii să pară mai îndepărtați, ca și cum totul s-ar întîmpla altundeva, altcuiva. Au devenit mai curînd o abstracție decît *banii mei*". Efectele pe care această persoană le-a putut exprima au existat probabil, chiar dacă mai puțin conștient, și la alții.

Putem astfel vedea Caritasul ca pe o „tehnologie", în sensul lui Foucault, pentru noi concepții economice, una care încuraja schimbarea ideilor oamenilor despre economie în direcția formării unei sensibilități față de piață[7]. Prin Caritas, activitatea economică *se transforma în* ceva ce s-ar putea numi „economia". Nu a fost singurul mijloc, dar a fost unul extrem de răspîndit. Deși colapsul schemei, fără îndoială, a alterat sau chiar a blocat contribuția lui la acest proces, ceea ce au trăit participanții era ceva nou. În special pentru aceia care au primit sau au folosit o plată, experiența a fost importantă. Cu toate acestea, toate efectele sale au fost realizate luptînd împotriva unor obiceiuri foarte puternice, așa cum discuția mea anterioară despre teoriile conspirației a arătat foarte limpede. Aceste teorii presupuneau despre Caritas că *nu* a fost parte a unui circuit abstract de bani-care-generează-bani, ci că a fost condus în mod activ. De aceea, ar trebui să fim precauți față de presupunerile că jocul a produs un climat propice pentru capitalism și să-l privim mai degrabă ca pe un spațiu de dezbatere asupra măsurii în care economia este o sferă abstractă, impersonală.

Ordinea morală sub semnul întrebării

Opoziția dintre "banii mei"/și „banii lor" făcea mai mult decît să pună în discuție dacă economia era impersonală: ea conducea direct la întrebări mai importante, probabil, despre o moralitate economică în schimbare și o nouă ordine morală. Urmărind aceste probleme, nu susțin că socialismul și capitalismul au moralități diferite, ci, mai degrabă, că discursurile lor despre moralitate sînt cruciale pentru definirea ordinii sociale. Ele fac aceasta prin crearea de distincții între ceea ce este „bine" și „rău", „corect" și „greșit", opoziții care, de obicei, implică alte categorii de distincții, ca acelea dintre natural și artificial, normal și pervers, murdar și curat ș.a.m.d. Pentru că

aceste probleme sînt atît de frecvent asociate cu domenii fundamentale ale existenței, punerea lor în discuție poate indica schimbări esențiale în organizarea unei societăți[74]. De exemplu, avînd în vedere valoarea negativă și moralitatea dubioasă pe care sistemele socialiste le-au atribuit comerțului și piețelor, ne putem aștepta ca marketizarea crescîndă să presupună, în acest context, o dezbatere morală, pentru că în economiile dezvoltate piața este văzută ca *amorală*, călăuzită mai curînd de interese raționale și principii economice abstracte decît de principii morale. Acest lucru face utilă examinarea discuțiilor oamenilor despre Caritas, pentru a identifica chestiunile de ordin moral pe care ei le considerau astfel.

Pe măsură ce întrebam mai mult despre „banii mei" și „banii lor", dorind să știu dacă banii pe care oamenii îi primeau de la Caritas erau același lucru cu banii pe care i-au depus, a devenit limpede că pentru marea majoritate ceea ce definea „banii mei" era că erau *munciți*, în timp ce „banii lor" erau *nemunciți*. Pentru cei mai mulți, „banii mei" întrupau „munca mea", erau expresia ei concretă, în timp ce „banii lor" nu aveau nimic din sinele subiect. „Dacă pierzi banii pe care i-ai cîștigat, îți pare rău", spunea o femeie, „dar dacă pierzi după ce ai cîștigat – bani pe care nu i-ai muncit – nu îți pare rău". Altcineva: „în orice caz, banii pentru care ai transpirat sînt altfel decît banii ăștia". Un șofer de taxi din București care nu primise nici o plată, mi-a spus atunci cînd aflat de la mine despre încetarea plăților făcute de Caritas: „Dacă nu primim nimic, îl spînzur! Îl trag în țeapă! Ăștia sînt *banii mei, cîștigați din greu*". Faptul ca mulți dintre cititori pot să gîndeasca la fel nu este relevant: mult mai important este că fenomenul Caritas i-a făcut pe oameni să pună asemenea întrebări neobișnuite și să ajungă la noi distincții, întelese ca ținînd de moralitate.

Distincția dintre banii munciți și cei nemunciți era exact acest lucru: o problemă morală, așa cum o arată și remarcile

următoare: „Nu sîntem obişnuiţi să trăim cu bani nemunciţi. Ni se pare oarecum necinstit". „Nu sînt obişnuit să am bani din nimic; pare cumva nefiresc". „Ceva nu-i în regulă cu ei, nu pot fi bani cinstiţi, cineva o să piardă". „De mică am ştiut că nu primeşti nimic decît din muncă grea, nu poţi cîştiga ceva din nimic. Trebuie să fie vreo şmecherie la mijloc. Nu-mi pun banii în aşa ceva, am muncit prea mult pentru ei". Unii moralizau relaţia dintre Caritas şi muncă chiar şi mai explicit: „Cu Caritasul, oamenii nu mai muncesc". „Oamenii n-o să mai muncească, o să lenevească şi o să traiască din dobîndă". „Cîştigul trebuie să vină din investiţii productive, nu din cine ştie ce chestie miraculoasă"[75]. „Caritas e groaznic! Încurajează o mentalitate de cerşetor, strică vointa omului de a munci. Am auzit de oameni care pur şi simplu şi-au părăsit slujbele şi s-au dus acasă, aşteptînd să meargă aşa pînă-n veci. Vine din lăcomie şi face inflaţie".

Aceste păreri arată puternice rezerve morale faţă de cîştigurile de la Caritas, dezaprobate pentru că erau bazate pe lăcomie, nu proveneau din productie şi îi făceau pe oameni să nu mai muncească. Este frapant că într-o perioada de şomaj produs de privatizare şi de îngrijorare pentru productivitatea românilor, oamenilor le era frică de şomajul şi lenea voluntare, aduse de Caritas.

Nu toată lumea, totuşi, adopta o poziţie critică faţă de banii de la Caritas. O femeie pe care o cunoşteam m-a pus pe gînduri cu următoarea remarcă: „Unii spun că banii nu sînt buni pentru că sînt murdari, necîştigaţi, dar alaltăieri, la coafor, cineva spunea că nu toţi banii vin din muncă. Unii vin din servicii, unii sînt dobînzi la economii; aşadar, nu e un reproş valabil". Potrivit aceluiaşi tip de raţionament, doi agronomi, care şi-au cumpărat un tractor cu banii de la Caritas, îmbrăţişau un discurs „antreprenorial": „Unii se plîng că sînt bani nemunciţi. Asta e o idee rămasă de dinainte, că banii munciţi sînt, de fapt, bani cîştigaţi *producînd* ceva. Banii nemunciţi

veneau din speculă şi erau condamnaţi împreună cu tot ce nu are de a face cu producţia. Oamenii care se plîng de banii nemunciţi sînt cei cărora le place să stea, care n-au spirit de întreprinzător ca să rişte ceva". Opinia acestui cuplu se baza pe succesul lor la Caritas – ceva care, dupa cum am văzut, părea să predispună la afirmaţii mai pozitive. Ei, şi alţii ca ei, se angajau în discuţii aprinse privind moralitatea cîştigurilor de la Caritas. Într-adevăr, chiar şi aceia care adoptau o poziţie critică puteau avea sentimente amestecate: şi ei aveau bani la Caritas, şi poate că părerile lor se puteau schimba dacă cîştigurile urmau să curgă [76]. Aşadar, aşteptînd ca aceasta să se întîmple, oamenii dezbateau moralitatea banilor de la Caritas. Cu alte cuvinte, Caritasul concentra ambivalenţa sinceră faţă de moralitatea banilor şi devenea un spaţiu în care unii căutau să se convingă pe ei înşişi, şi pe alţii, că vechile lor concepţii despre bani erau sau nu depăşite, argumentînd de ce banii de la Caritas puteau ca pîna la urmă să nu fie chiar atît de imorali.

Iată cîteva exemple. Primele două privesc Caritasul ca pe un fel de compensaţie morală. Unei prietene din Cluj i-am spus că mulţi oameni par supăraţi că banii de la Caritas sînt nemunciţi şi provin din lăcomie. Ea mi-a răspuns: „Am auzit pe unii zicînd: dar Occidentul nu fură de la noi toată munca asta ieftină? Şi mai cunosc pensionari care nu sînt de acord cu aceste critici despre Caritas. Ei zic: «Noi, pensionarii, am lucrat o viaţă întreagă, ne-am pus banii la CEC şi, acum, banii ăia nu mai valorează nimic. Cine ni i-a furat? E drept? Stoica îmi da o şansă să mănînc mai bine, să am un televizor – ce e rău în asta? Mai rău decît faptul că Partidul Comunist ne-a sărăcit? Nu!»." Un alt exemplu: o doamnă îmi spunea cum plănuieşte să îşi folosească banii de la Caritas. Şi a continuat: „mulţi zic că este imoral să trăieşti pe bani nemunciţi; dar zic: atîţia oamenii au muncit pe nimic, iar acum primim un fel de compensaţie, nu crezi?" (De notat că în timp ce în primul citat femeia îşi exprima opiniile ei prin cuvintele altcuiva, cea de-a

doua cere aprobare; nici una nu era cu adevărat sigură că îi place ceea ce spune.)

Alții se întrebau cît de mare ar trebui să fie îmbogățirea ca să fie acceptabilă, naturală sau justificabilă în vreun fel. Mulți spuneau, neliniștiți, că ceea ce îi face pe oameni să-și redepună banii este lăcomia. Așa cum cineva remarca, după ce a stat la coadă: „Oamenii sînt așa de lacomi! Tipul din fața mea a ridicat 120 milioane de lei, a mers la alt ghișeu și a depus 100 milioane din ei. L-am întrebat: de ce faci asta *din nou*? Nu îți ajunge ce ai? El mi-a zis: «Fac ce vreau cu ei. Sînt banii mei». Și atunci i-am spus: *nu* sînt banii tăi. Sînt ai mei și ai celorlalți, care acuma i-am depus. Lasă ceva și pentru alții!". Această afirmație exemplifică reacția negativă foarte obișnuită față de aceia care vor să se îmbogățească – parte din dezaprobarea adînc interiorizată a socialismului față de diferențele de avere – și indică o nedumerire sinceră în legătură cu adevărata sursă a banilor de la Caritas: aparțin ei unor indivizi sau sînt ai noștri, în mod colectiv? O preocupare similară reiese și din următoarea afirmație: „Dacă banii Caritasului sînt imorali, asta e pentru că Stoica i-a lăsat pe unii să se îmbogățească atît de mult în timp ce alții nu au primit nimic". Vorbitoarea a mai adăugat totuși: „dar nu putem să ne descurcăm cu ce cîștigăm din munca noastră, așa că e bine că avem bani de la Caritas". Astfel ea ajungea să accepte îmbogățirea, pentru că toți erau așa de nevoiași.

Se pare deci că oamenii erau profund divizați în atitudinile lor față de banii nemunciți. După ani în care auziseră că împrumuturile cu dobîndă mare, comerțul, dobînda din capital și celelalte forme de cîștig din sistemul capitalist sînt rele, românii au ajuns să le revalorizeze, în efortul lor de supraviețuire în vremuri nesigure și inflaționiste. Mulți (dar nici pe departe toți) asociau Caritasul cu noțiunea de „lăcomie", cu o dezaprobare clară – și totuși fie luau, fie așteptau să ia bani de la el. Unii îl descriau folosind cuvinte ca

„escrocherie", percepîndu-l ca „nefiresc", ca o formă de furt. Noțiunea de furt apărea adesea: ce este de fapt furtul? cine fura și de la cine? Cu alte cuvinte, ce forme de cîștig erau permise, social acceptabile, și care nu? În timpul socialismului unele forme de furt erau acceptabile, dar acum? Dacă Caritasul era o formă de furt, o putem justifica prin nevoile noastre? Au sau nu banii vreo legătură cu munca? Dacă banii vin din nemuncă, este normal? Este lăcomia normală? Ce ar trebui să simțim față de cei care vor să se îmbogățească? Ce ar trebui să credem despre *noi înșine* dacă vrem să ne îmbogățim? Presupusa trecere a României la economia de piață naștea asemenea întrebări în toți cetățenii săi.

Existau și alte forme de a dezbate problema moralității banilor de la Caritas, în afară de deosebirea dintre banii munciți și cei nemunciți, deși aceasta era cea mai obișnuită. Altă distincție a fost aceea, des întîlnită de antropologi, dintre bani „murdari" și bani „curați"[77]. Că banii Caritasului puteau fi murdari se afla la baza celor mai multe critici publice aduse jocului. Oricare dintre următoarele surse se putea afla la originea murdăririi banilor: contrabanda cu arme, traficul de droguri, prostituția, mafia italiană, rădăcinile din Securitate și așa mai departe – orice lucru ilegal. Toate acestea ar fi necesitat o "spălare", pentru care Caritasul era un instrument, și toate ar fi facut Caritasul condamnabil moral pentru spălare de bani de asemenea proveniențe. Din experiența mea, problema „banilor murdari" a fost mai curînd o preocupare a jurnaliștilor, intelectualilor și politicienilor[78] decît a oamenilor de rînd, cărora nu părea să le pese de mai larga proveniență socială a fondurilor de la Caritas. Cum mi-a spus o prietenă săteancă, întrebată dacă și-ar lua înapoi banii dacă ar afla că este vorba de surse ilegale: „Nu. Dacă Stoica face ceva rău, asta este între el și Dumnezeu. Nu ne afectează pe noi. Pe urmă, sîntem prea săraci. Avem nevoie de orice sursă de venit în vremurile astea, nu contează de unde vine. Atît de multă

vreme n-am avut nici o posibilitate, aşa că trebuie să ne descurcam cu cît de puţin, preţurile continuă să crească, oamenii îşi pierd slujbele... Sîntem prea săraci ca să ne întrebăm dacă bani-s murdari". Problemele de moralitate erau importante şi pentru ea, dar era legate mai degrabă de imoralitatea nevoii decît de cea a cîştigului ilegal.

În dezbaterea asupra moralităţii Caritasului s-a implicat şi Stoica, împreună cu susţinătorii săi. El a răspuns direct criticilor potrivit cărora banii Caritasului ar fi nemunciţi, spunînd că, de fapt, nu erau nemunciţi: el însuşi a muncit ca fondul să crească suficient de mult pentru a plăti de opt ori, lucru care nu se întîmpla de la sine, ci cerea iniţiativă şi pricepere[79]. Cu alte cuvinte, *el* a cîştigat banii pentru ceilalţi. El şi aliaţii săi au adus şi alte argumente în apărarea moralităţii schemei – cum ar fi că, prin promovarea privatizării şi a descentralizării controlului financiar, Caritasul era anti-comunist (o calitate „morală" incontestabilă în România de după 1989!) şi că nu era mai puţin moral decît multe lucruri din societatea românească şi mai moral decît unele. În cazul în care Caritasul este imoral, spunea unul dintre susţinători, imoralitatea sa este aceea a tuturor economiilor de piaţă: „în Biblie se spune că aceluia care are, i se va mai da, iar aceluia care nu are, i se va lua şi ceea ce are. Dacă este o doză de imoralitate în Caritas, atunci aceeaşi doză de imoralitate este în viaţă, în general, şi chiar în Biblie"[80]. A face din Caritas un fapt biblic era încă o cale de a-l asocia cu o nouă ordine morală, post-comunistă şi anti-ateistă[81].

Nu mă voi opri însă asupra acestor probleme pentru a mă concentra asupra relaţiei dintre Caritas şi partidele naţionaliste. Cea mai energică expresie a acestei relaţii nu a venit de la Stoica, ci de la doi din apărătorii săi, autori ai unei broşuri numite *Fenomenul Caritas sau mîntuirea românilor prin ei înşişi*[82]. Autorii – un adjunct al primarului Funar şi un cirac important al naţionalismului românesc în timpul lui Ceauşescu –

aduceau două argumente „morale" centrale: Caritasul este moral, întrucît este produsul solidarității sociale (mai curînd decît al goanei individualiste după cîștig), apărut în timpul anilor de opresiune, iar beneficiarul acestei solidarități este națiunea română. Caritasul este bun, proclamau ei, pentru că este revolta națiunii române unite împotriva banilor străini și a planurilor străine de „reformă". El vine din „așteptarea unui răspuns, unei soluții, unei reacții, unei manifestări a energiei naționale în fața unui fantastic de bine pus la punct proces de «demolare» a României și de îngenunchere a poporului român, prin sărăcie și demoralizare". Autorii criticau așa-zisa „reformă" și „terapie de șoc" care erau considerate nimic altceva „decît un vast proiect de *exterminare* economică, spirituală și biologică a unui popor întreg"[83]. Ei descriau în continuare detaliat complotul internațional, implicînd privatizarea și concurența prin care străinii aveau să cucerească toate pozițiile cheie din economie, cîștigînd astfel controlul asupra vieții politice românești. De ce, întrebau autorii, atît de mulți proclamau Caritasul drept o înșelătorie, ignorînd adevărata (și mult mai marea) înșelătorie – „REALA PRĂBUȘIRE A ROMÂNIEI sub povara unui program de «reformă» dovedit pretutindeni... catastrofal ECONOMIC pentru țările ce au fost obligate să-l accepte"[84] Pentru a fi siguri că și-au atins scopul, ei declarau cu majuscule „BĂTĂLIA PENTRU SAU CONTRA EXISTENTEI CARITASULUI A DEVENIT O PARTE DIN BĂTĂLIA PENTRU SAU ÎMPOTRIVA DREPTULUI LA EXISTENȚĂ AL POPORULUI ROMÂN!"[85].

Iată, așadar, un al treilea fel de bani imorali: nu murdari sau nemunciți, ci bani *străini*. Împotriva acestui gen de imoralitate, Caritasul devenea o instituție patriotică care ar fi generat o clasă de mijloc indigenă, producînd bani buni, morali, în locul banilor imorali ai străinilor. Caritasul era moral pentru că, spre deosebire de multe alte lucruri care se întîmplau în România (incluzînd, desigur, criticarea lui Stoica și a Caritasului), era pro-românesc. Era mai mult decît atît: era

o cruciadă a românilor pentru propria lor salvare, „PROCESUL MÎNTUIRII ROMÂNILOR, CU VOIA LUI DUMNEZEU ŞI AJUTORUL LUI, PRIN EI ÎNŞIŞI”[86]. Din forma luată de această apărare reiese, încă o dată, ambiguitatea Caritasului în relaţia lui cu răspîndirea economiei de piaţă sau a capitalismului în societatea românească. Aliaţii naţionalişti ai lui Stoica nu invitau capitalismul, ci căutau să-i restrîngă accesul, blocîndu-i pătrunderea în ţara lor altfel decît respectînd condiţii foarte stricte, pe care ei înşişi le-ar fi formulat în acord cu valorile naţionale româneşti. Caritasul era, pentru ei, sămînţa capitalismului local, de departe preferabil celui din Occident.

Ceea ce ofereau, deci, aceşti autori naţionalişti era o nouă moralitate, bazată pe Caritas, care unifica credinţa religioasă, naţionalismul şi formele specifice ale producerii legitime a banilor. Ei îl citau cu admiraţie pe un episcop ortodox român din SUA; întrebîndu-se cine va cumpăra economia falimentată de politicile guvernului, el a răspuns: „O cumpară străinii. Iar FENOMENUL CARITAS a venit ca un fenomen divin, nu numai pentru oameni, ca să aibă bani să se bucure, ci e salvarea poporului român. Acum românii adevăraţi vor avea milioane, poate miliarde, să cumpere economia aceasta şi să nu fie în mîinile străinilor”[87]. Dat fiind că aceste opinii erau obişnuite printre naţionalişti, care controlau 15 procente sau mai mult din puterea de vot a parlamentului, ele nu trebuie, pur şi simplu, îndepărtate. Iar eşecul soluţiei rapide promise de Caritas a mărit terenul pe care asemenea sentimente puteau fi cultivate.

Încredere şi speranţă, Dumnezeu şi diavolul

Susţinut de astfel de aliaţi, Caritasul a încetat să mai fie doar o schemă piramidală; a devenit un fel de mişcare socială, cu accente milenariste. Ca şi alte asemenea mişcări, Caritasul oferea viziuni ale unui paradis pămîntesc, intrarea într-o nouă

lume a abundenţei în care oamenii nu mai trebuiau să lucreze, o lume imaginară plină de bunuri materiale; el a anunţat noi reguli morale, potrivite unei noi ordini cosmice[88]. Din felul în care oamenii vorbeau despre Caritas, reiese că mulţi păreau să îl vadă ca pe un mijloc de salvare iminentă (aşa cum criticii săi prevedeau, într-un limbaj apocaliptic, dezastrul iminent). Ca şi alte mişcări milenariste, Caritasul a apărut dintr-o ciocnire între două noţiuni fundamental diferite despre *timp*[89]. În bine cunoscutele exemple melaneziene, ciocnirea se produce între noţiunea occidentală, de tip linear, a timpului şi concepţiile locale despre timpul ciclic. În cazul Caritasului, timpul linear se întîlneşte cu timpul mesianic şi convulsiv, caracteristic, în mod special, vieţii din socialism în România. Am descris în capitolul 2 ce fel de timp implicau politicile şi discursul Partidului Comunist Român – un timp care era totodată spasmodic, aritmic şi impredictibil, dar şi aplatizat, imobil şi cu o finalitate imanentă[90]. Pentru că nici unul dintre aceste aspecte nu corespunde cu timpul linear, progresiv al capitalismului, întîlnirea dintre aceste două feluri de timp va fi dificilă. Ceea ce face întîlnirea lor şi mai dificilă este o transformare a timpului chiar în capitalismul global, ale cărui viteze se accelerează în ceea ce Harvey a numit „compresia spaţiu-timp”[91].

Lipsindu-i elementul tradiţional al strămoşilor răposaţi, care se întorc triumfători, încărcaţi cu bunuri, pentru sfîrşitul lumii, milenarismul Caritasului era, totuşi, cît se poate de modern[92]. Vedem aici descendenţa sa din „cea mai uluitoare dintre eshatologiile politice moderne”, potrivit spuselor lui Mircea Eliade, din mitul (milenarist) marxist al unui viitor comunist luminos[93]. Putem astfel vedea Caritasul ca pe o antiteză a marxismului, o mişcare socială milenaristă conducînd *spre* un *alt viitor* luminos. Aceasta mişcare ajunsese să fie saturată de imagerie creştină, pe măsură ce opinia populară a transformat Caritasul într-un cult religios şi pe Stoica într-un erou mitic, aproape divin[94].

Pentru depunătorii săi plini de speranță, Stoica era un „sfînt", „papa", un „mesia", un „profet"[95]. Folclorul care înconjura Caritasul era plin de povești despre „Stoica cel bun". Iată una, auzită de mine, despre un bătrîn care a mers la Caritas și a vrut să îl vadă pe „domnul Caritas", depunînd 2.000 lei, ca să aibă o înmormîntare cum se cuvine. Stoica l-a dus la casierie și i-a dat pe loc 20.000 lei. Interlocutoarea mea a încheiat astfel: „Nu știu de ce, dar am încredere în ce spune. Pur și simplu n-ar fi în stare să ne ia banii și să fugă". Vărul ei a intervenit spunînd: „Se zice că Dumnezeu l-a trimis. Are grijă de noi". I-am auzit pe alții spunînd că este un om bun care a avut o viață grea, că nu s-a implicat în joc pentru a face bani pentru el, ci că este mulțumit cînd îi vede pe alții primind ceva bani, că e un om foarte religios și că dăruiește foarte mult bisericilor, că este curat ca un sfînt.

Repetatele aluzii ale lui Stoica la credința sa și folosirea expresiilor religioase au alimentat, fără îndoială, asemenea încredere. Într-un interviu, el observa: „Biblia spune să îți ajuți aproapele... Așa a apărut Caritasul"[96]. Reflectînd respectul general pentru Stoica, publicațiile l-au prezentat ca pe „salvatorul poporului" și ca pe „un dumnezeu al românilor"; susținătorii săi l-au asemuit profeților și apostolilor; Caritasul devenise „miracolul de la Cluj", „un fenomen divin" și „Mecca miilor"; iar călătoriile depunătorilor la Cluj erau văzute ca niște „pelerinaje"[97]. (Criticii, pe de altă parte, l-au văzut ca pe „escrocheria de la Cluj", „un joc drăcesc" și „o boală periculoasă". Ei respingeau imaginea salvatoare și mesianică și au refuzat să vadă în Stoica un nou conducător sacru[98]). Ușurința cu care oamenii erau gata să înlocuiască cultul cvasi-religios al personalității, care îl înconjurase pe Ceaușescu, cu adorarea unui alt „geniu divin al Carpaților", indică atitudinea de dependență pe care socialismul a cultivat-o.

Prin saturarea lor cu simbolism sacru, Stoica și Caritasul au devenit probleme de credință, de *încredere*. Mai mult decît

oricare altul, acest cuvînt a fost cel pe care oamenii îl foloseau cînd vorbeau despre Stoica şi Caritas. Am auzit de nenumărate ori următoarea justificare pentru a depune banii la Caritas: „N-am avut încredere în Caritas la început, dar, cînd i-am văzut pe toţi luînd bani, am hotărît să am încredere şi eu". La fel ca în alte mişcări similare, „încrederea" a venit, în parte, prin efectele sociale ale comportamentului celorlalţi, un fel de convertire derivată din cunoaşterea faptului că şi alţii jucau, şi cîştigau. Participanţii erau şi activi căutători de prozeliţi: o femeie mi-a spus că era sătulă de mulţii prieteni şi colegi de la locul de muncă care încercau să o introducă în joc şi am auzit multe relatări despre persoane care intraseră pentru că altcineva depusese bani pentru ei ca „pornire". (Eu însămi am fost convinsă să depun banii pe care i-am pierdut.) Încrederea a fost aceea care i-a făcut pe oameni să accepte luni de zile tot felul de scuze pentru stagnarea sau încetarea plăţilor, şi pe asta s-a bazat Stoica într-un interviu, în octombrie, cînd i-a rugat pe oameni să nu îşi piardă speranţa, în ciuda presei negative. Încrederea nu s-a aplicat doar în cazul Caritasului: şi publicitatea altor scheme piramidale a folosit-o.

Această încredere era însă fragilă. Un motiv oferit de Stoica pentru mutarea Caritasului la Cluj a fost acela că la Braşov, unde începuse jocul, schemele piramidale anterioare se prăbuşiseră, aşa încît oamenii de acolo „nu aveau încredere", în timp ce aceia din Cluj aveau[99]. În cîştigarea şi menţinerea acestei încrederi, un rol esenţial l-a jucat şi Gheorghe Funar, primarul Clujului şi liderul Partidului Unităţii Naţionale Române (PUNR). El a fost cel care a acordat Caritasului primul sediu – în primărie, creditîndu-l, aşadar, cu autoritatea sa. Unii dintre amicii mei spuneau că aveau încredere în Caritas, că nu putea fi o escrocherie din moment ce era situat chiar în primărie. O doamnă, povestindu-mi despre o schemă din alt oraş, zicea că nu are încredere în ea pentru că „nu avea nici un partid bine organizat în spate". Un articol de ziar

clarifica legătura: deşi Caritasul putea să-şi sporească depunerile deschizînd mai multe filiale, „transferul de încredere de la Caritas la filialele sale nu este deloc simplu", pentru că „doar la Cluj jocul s-a bucurat de întregul sprijin al autorităților locale"[100]. Într-o oarecare măsură, prezența politică (în special a populistului şi "pro-românescului" PUNR) i-a încurajat pe români să-şi ia inima în dinți şi să aibă încredere în Caritas.

O dată cu încrederea, a apărut şi speranța. Oamenii se refereau la banii de la Caritas ca la "bani de nădejde", fără de care ei nu ar fi avut nimic altceva. Vorbeau despre „trenul speranței" şi declarau că singura lor nădejde era Caritasul, unul dintre puținele lucruri pe care te poți baza în vremurile astea groaznice. Prin Caritas, speranța a putut fi, în sfîrşit, instituționalizată. Ziarele care insistau în a prezice căderea sa erau potopite cu scrisori în care erau întrebate de ce distrugeau speranța oamenilor[101]. Chiar şi după ce a devenit limpede că într-adevăr Caritasul se prăbuşeşte, alte scheme piramidale au continuat să apară şi să găsească depunători. Aşa cum mi-a explicat un prieten, „orice român continuă să spere. Dacă nu mai merge Caritasul, mergem la alt joc, tot sperînd că *acesta* va merge". (Cum pesimismul față de Caritas s-a accentuat în iarna lui 1994, mai mulți şi-au pus speranțele într-o schemă în valută din Viena, susținînd că lucrurile astea trebuie să meargă bine în Occident. Asta arată încă o dată cît de fragilă era încrederea în lucrurile româneşti.) În sfîrşit, un ziarist a făcut o paralelă între Caritas şi relicvele Sfîntului Dimitrie, vizitate în Bucureşti, în octombrie 1993, de mii de oameni disperați „şi cu speranța că un miracol se va întîmpla în viața lor de zi cu zi". La aceste cozi şi în cele de la Caritas, el a văzut oameni din întreaga Românie purtînd pe chip „aceeaşi groază că nu le va veni rîndul, dar, mai presus de toate, cu aceeaşi teribilă credință în posibilitatea unui miracol"[102]. Pentru aceste suflete credincioase, din păcate, s-a dovedit că speranța lor a fost rău plasată.

"Credinţă", „încredere" şi „speranţă": acestea nu erau cuvinte cu care oamenii să fi fost obişnuiţi să vorbească despre viaţă în timpul socialismului, cu excepţia, poate, a relaţiilor de familie cele mai intime. Caritasul servea, prin urmare, la crearea şi redistribuirea încrederii şi speranţei, scoţîndu-i pe oameni din mediul protector al familiei într-o economie de piaţă, în care banii şi bogăţia ar fi curs fără nici o oprelişte, ca şi încrederea. Imageria moral-religioasă a fost esenţială în transformarea acestui proces al circulaţiei banilor într-unul impersonal. Cine nu putea (sau nu simţea nevoia) să explice cum funcţionează acesta, putea să îl atribuie sferei divinului.

Discursul sacralităţii invita, totuşi, şi opusul său şi a adus în joc un agent răuvoitor foarte specific: diavolul. A dat Caritasul bani din rai sau din iad? Unii, nesiguri de temeiurile morale ale jocului, au explorat problema în aceşti termeni cosmici. Într-o cercetare asupra unor ciobani transilvăneni, Michael Stewart a descoperit un sens viu al intervenţiei diavolului în Caritas. El relatează că o familie, care îşi folosise banii de la Caritas pentru a cumpăra mobilă, a dus-o mai tîrziu de acasă, căci gălăgia produsă de diavolul din ea le provocase prea multe nopţi de nesomn[103]. Ziarele relatau poveşti asemănătoare:

PRIN CARITAS ACŢIONEAZĂ ANTICRISTUL

> În ultima vreme, oamenii care se întorc de la Cluj povestesc fapte extraordinare. Se spune că unei femei, pe nume Maria Badiu, din Maramureş, care depusese la CARITAS o anumită sumă de bani, i s-a arătat în vis un înger ce i-a spus: „Să nu te atingi de aceşti bani, fiindcă sînt ai lui Anticrist! Mergi şi spune-le că renunţi să-i mai iei!..."
>
> Un alt fapt se povesteste despre Maria Pantea din comuna Pănticeu. Aceasta ar fi cumpărat cu banii de la CARITAS o casă nouă, mobilă nouă şi lustre în fiecare cameră. În prima noapte, toate lustrele din toate camerele au căzut, s-au spart în mii de bucăţi, mobila s-a deplasat de la locul ei, iar temelia casei a crăpat[104].

Printre interlocutorii mei din sat mai „umblati”, asemenea păreri erau rare, dar chiar şi acolo, un şofer de autobuz pensionat mi-a povestit de ce familia lor avea un tractor nou, dar nu şi un plug. Ei luaseră bani de la Caritas ca să cumpere plugul, dar, înainte de a-l cumpăra, ginerele lui a stricat maşina într-un accident şi au trebuit să cheltuiască toţi banii ca să o repare. „Banii n-au fost buni,” a concluzionat el, „au venit prea uşor. Am crezut că la Caritas totul e bine, dar uite ce s-a întîmplat”. O femeie mi-a spus mult mai succint: „E lucru dracului! Banii nu fată!”[105].

Amintind de ţăranii columbieni ai lui Taussig şi de alte grupuri aruncate în economia capitalistă, aceste povestiri arată pe ce alte căi românii se străduiau să integreze banii şi Caritasul într-o ordine morală şi să înţeleagă capacitatea banilor de a se înmulţi fără efort[106]. Ei erau, în acelaşi timp, foarte circumspecţi faţă de această capacitate şi foarte atraşi de ea. Imaginea apocaliptică pe care o foloseau adesea dovedea cît de presante erau problemele pe care le exprimau: ce sînt banii? de unde vin? cum ar trebui să îi folosim? Este acceptabil să ai bani pe care nu i-ai cîştigat? Care este locul banilor într-un univers moral? Căutînd intervenţia cerească sau cea diabolică, oamenii atribuiau economiei agenţi, dar aceştia erau totuşi mult mai abstracţi decît cadrele partidului care controlaseră sistemul înainte. Plasînd revalorizarea banilor într-un context divin, ei ajutau la construirea unei noi cosmologii morale post-comuniste. Astfel, în mod surprinzător, observăm că procesul de învăţare a unor noi forme de raţionalitate economică sau de piaţă – un proces în care Caritasul a avut un rol central – s-a produs, în parte, prin mijloacele „iraţionale” ale încrederii şi speranţei, prin Dumnezeu şi diavol[107]. Aceasta sugerează că jocul piramidal Caritas i-a învăţat pe oameni nu *raţionalitatea* pieţei, ci *mistificarea* ei.

Caritas şi restructurarea puterii şi bogăţiei

Am studiat locul Caritasului în noile concepţii culturale despre bani şi moralitate, dar fără a epuiza semnificaţia sa. Caritasul oferă şi o perspectivă asupra schimbării structurilor sociale şi comportamentului elitelor româneşti: el a fost folosit ca mijloc de acumulare a capitalului politic pe scena politică naţională şi a fost implicat, cred, în noile configurări ale puterii şi bogăţiei. Pentru a descrie aceste procese, sînt necesare concepte care definesc două feluri de grupări: partidele politice şi ceea ce voi numi coaliţiile recalcitrante (*unruly coalitions*)[108].

În anii 1990-1995, partidele politice româneşti nu erau tocmai acele organizaţii disciplinate, conduse după doctrină, care se crede că ar caracteriza democraţiile parlamentare occidentale. Ele erau, de fapt, reţele instituţionalizate de prieteni, rude şi alţi asociaţi care se angajau în procesul electoral şi legislativ. Deşi unele vor fi avut o bază regională de pornire, toate aveau intenţia de a reprezenta naţiunea – adică referentul lor nu era în primul rînd teritorial. Doar unele aveau o ideologie sau un program care să le individualizeze[109], iar ideologii similare puteau fi împărtăşite de partide diferite. Oamenii intrau şi ieşeau din aceste partide, în funcţie de cum se certau sau aspirau la poziţii de mai mare influenţă în politica românească; alianţele dintre aceste partide nu s-au remarcat prin durata lor. Pîna în 1995, nici limitele, nici identităţile partidelor nu se stabilizaseră. Nici măcar numele nu erau constante de la un an la altul.

Folosind noţiunea de coaliţii recalcitrante (*unruly coalitions*), caut o denumire pentru anumiţi actori colectivi care au apărut în mai multe contexte postsocialiste – unii autori îi numesc „clanuri”, alţii „mafie”[110]. Văd coaliţiile recalcitrante ca pe nişte asocieri libere ale elitelor, nici instituţionalizate, nici recunoscute în alt mod oficial, care

cooperau ca să cîştige sau să controleze bogăţie şi alte resurse. Alianţele lor nu erau stabile şi organizarea lor era informală; metodele lor puteau include violenţă, trafic de influenţă, conspiraţie şi alte metode asemănătoare cu cele ale mafiei, împreună cu negocieri mai directe, de afaceri şi electorale. Ca şi autorii care folosesc termeni ca cel de "mafie"[111], consider că structura acestor coaliţii este bazată pe aparatul fostului partid comunist. Cred că aceste coaliţii se concentrau teritorial, deşi teritoriile puteau fi la mai multe niveluri de cuprindere, unele mai mari decît altele, care se întretăiau. Humphrey, scriind despre Rusia, numeşte teritoriile „suzeranităţi" (vezi capitolul 6)[112]. Pentru România, bănuiesc că baza lor erau judeţele, datorită unei cvasi-feudalizări a partidului pînă la nivelul judeţului, în ultimii ani ai lui Ceauşescu[113]. Deşi coaliţii recalcitrante existau în România la toate nivelurile, de la Bucureşti pînă la sate, cele mai relevante pentru discuţia mea sînt cele cu baza în judeţe. Judeţele nu le includeau, totuşi, pe de-a întregul, pentru că ele puteau coopera grupate pe un spaţiu mai larg, iar majoritatea erau, fără îndoială, legate clientelar cu nume influente din Bucureşti.

Orice localitate importantă putea avea o coaliţie recalcitrantă dominantă sau mai multe, aflate în competiţie. Cele mai multe coaliţii includeau membri locali ai sistemului judiciar, din poliţie şi SRI, oficiali aleşi, directori şi manageri ai firmelor locale – mulţi dintre ei, membri ai fostei nomenclaturi comuniste. Relaţiile lor cu anumite partide variau în timp şi spaţiu[114]. În vreme ce partidele puteau să ajute anumiţi membri să-şi creeze o platformă pentru operaţiile lor, membrii unor coaliţii puteau fi găsiţi în mai multe partide – în special, cred, în acelea a căror bază politică erau foştii aparatcici: PSM, PDSR, PDAR, PUNR şi PRM.

Pe scurt, ceea ce deosebeşte coaliţiile recalcitrante de partidele politice este că erau mai puţin instituţionalizate, mai puţin vizibile, mai puţin legitime şi mai puţin stabile decît

partidele, iar baza lor teritorială era, de regulă, mai curînd regională sau locală decît naţională. Ambele categorii de grupări au fost implicate în Caritas. Încep prin a descrie locul Caritasului în competiţia dintre partide, dintre PDSR-ul condus de Ion Iliescu[115] şi PUNR-ul condus de primarul Clujului şi susţinătorul Caritasului, Gheorghe Funar. Încerc apoi să indic cum puteau fi interconectate coaliţiile recalcitrante, schemele piramidale şi anumite partide, în eforturile de constituire a unor noi averi.

Capital politic pentru o burghezocraţie nou-apărută

În alegerile din septembrie 1992, PDSR-ul a cîştigat preşedinţia şi 34% din locuri în Parlament; opoziţia formată din Convenţia Democratică şi UDMR a cîştigat 33%. Alt partid de opoziţie, PD-ul, a cîştigat 12,5%; PUNR-ul a cîştigat 9,6%, iar candidatul său prezidenţial, primarul Clujului, Funar, a fost al treilea în cursa prezidenţială; alte trei partide au cîştigat mai puţin de 5% fiecare[116]. PDSR-ul avea majoritate în parlament împreună cu aceste trei mici partide şi cu naţionalistul PUNR, dar este limpede că cel din urmă a fost esenţial: dacă acesta ar fi renunţat la coaliţie, PDSR-ul ar fi avut probleme. În primăvara şi vara lui 1993, liderul PUNR, Funar, s-a folosit din ce în ce mai mult de poziţia vulnerabilă a PDSR-ului, pentru a face presiuni în vederea obţinerii unei puteri sporite pentru partidul său, inclusiv controlul anumitor ministere. De asemenea, el nu a făcut un secret din viitoarele sale ambiţii prezidenţiale.

Arma principală a lui Funar în această luptă pentru putere a fost Caritasul, cu care el însuşi s-a aliat deschis, imediat după alegerea sa, în februarie 1992. I-a dat lui Stoica spaţiu în primăria din Cluj, a apărut împreună cu el la întîlniri publice şi la televiziune şi a apărat Caritasul împotriva atacurilor din ce în ce mai dure. La inaugurarea noului supermagazin al lui

Stoica, Funar a anunţat că pusese deja deoparte un spaţiu (care era la mare căutare în Cluj) pentru proiectata bancă a lui Stoica[117]. Funar a făcut aluzii generale, în faţa unui public entuziast, la faptul că înţelepciunea sa politică se află în spatele prosperităţii aduse Clujului de Caritas şi că, pe baza voturilor alegătorilor, ar putea să extindă această prosperitate la întreaga Românie. (Unii dintre sătenii cu care am vorbit şi-au exprimat, într-adevăr, intenţia de a-l vota pe Funar ca preşedinte la următoarele alegeri, deoarece era „singurul politician care părea să facă ceva pentru români"). Pentru că trei sferturi din depunătorii la Caritas erau membri PUNR, Funar se lăuda şi cu faptul că acesta este „un partid foarte bogat"[118]. În plus, PUNR-ul şi Funar au luat foarte mulţi bani de la Caritas, prin impozite şi donaţii[119]. Acest avantaj politic bazat pe Caritas a favorizat PUNR-ul nu numai în raport cu PDSR-ul, dar şi cu de opoziţia politică, care a fost aruncată în defensivă de viziunea PUNR-ului despre îmbogăţirea rapidă a cetăţenilor României[120].

Pe la mijlocul lui 1993, pe măsură ce românii se înghesuiau în număr din ce în ce mai mare la Caritas, acesta funcţiona nu numai ca mijloc de acumulare economică, ci şi de capital politic. Influenţa politică bazată pe Caritas includea şi ameninţări din partea liderilor PUNR că vor face publice numele parlamentarilor (distrugîndu-le astfel carierele politice) care propuneau interzicerea Caritasului, împreuna cu alte scheme piramidale, precum şi ameninţarea lui Stoica că va dezvălui numele ziariştilor (ameninţînd, deci, vînzările de ziare) care au primit bani de la Caritas şi au scris apoi împotriva lui. O armă suplimentară în arsenalul lui Funar a fost predicţia alarmistă că, dacă Caritasul se prăbuşeşte – sau, mai important – dacă guvernul îl va opri, vor izbucni violenţe şi cutremure sociale teribile. (Preşedintele Iliescu însuşi a spus că, deşi guvernul ar fi dorit să interzică jocul, se temea că acesta, dacă va face aşa ceva, va fi răsturnat de populaţia

furioasă). Această posibilitate, pe de o parte, și tenacitatea jocului (sprijinit de PUNR), pe de altă parte, au acționat împotriva guvernului și în alt mod, făcîndu-i pe liderii internaționali să ezite în acordarea de împrumuturi guvernului care avea foarte mare nevoie de ele.

Pe la sfîrșitul lui septembrie 1993, Funar l-a ridiculizat public pe Iliescu, invitîndu-l să depună bani la Caritas, ca să își poată cumpăra o bicicletă, de vreme ce era clar că își gestiona așa de rău proprii săi bani. Iliescu a replicat că oricine putea prevedea inevitabilul sfîrșit al Caritasului, atunci cînd curba depunerilor va intersecta curba plăților. Aceasta mișcare abilă nu numai că a dezvăluit vulnerabilitatea atît a PUNR-ului, cît și a guvernului în legătură cu soarta Caritasului; ea dus și la scăderea încrederii publice în Caritas, contribuind astfel direct la prăbușirea finală a jocului. Și partidele de opoziție s-au alăturat criticilor lui Iliescu, văzînd Caritasul ca pe călcîiul lui Ahile al PUNR-ului și l-au atacat în speranța ruperii alianței acestui partid cu PDSR-ul. Se zvonea că nici un oraș cu un primar din opoziție nu accepta noi filiale ale jocului. Cele două ziare legate în mod direct de partidele de opoziție și-au intensificat atacurile împotriva Caritasului. În timp ce Funar accentuase pericolul pentru guvern reprezentat de prăbușirea Caritasului, rolurile se schimbaseră: adversarii săi știau că, dacă schema va pica, cel care va pierde voturi va fi Funar.

Amenințat cu propria sa armă, Funar și alți lideri din PUNR au început să dea semne că se distanțează de Stoica și au căutat să despindă PUNR de soarta acestuia. Înmulțirea teoriilor conspirației discutate anterior, suspect de asemănătoare cu discursul PUNR-ului (explicînd că problemele Caritasului veneau de la guvern, de la complotul iudeo-maghiar și de la Soros, de la bănci și de la FMI), au fost poate încercări de auto-dezvinovățire. PUNR-ul a căutat, de asemenea, să lege Caritasul de Partidul Democrat, care – așa cum se zvonea – încerca să-l convingă pe Iliescu să înlocuiască

PUNR-ul din coaliția de guvernămînt. Cele două partide se luptau să se arunce unul pe celălalt în brațele lui Stoica: chiar conflicte din interiorul PUNR-ului însuşi dezvăluiau aceeaşi tactică[121]. Chiar atunci cînd Caritasul a încetat să mai fie un avantaj pentru capitalul politic acumulat de un partid, el putea fi transformat într-un handicap pentru capitalul politic al adeversarilor[122]. După prăbuşirea schemei, în mai 1994, PUNR-ul a atins doar 2% în sondajele de opinie, ceea ce arăta că făcuse o investiție proastă[123].

Caritasul, piramidele şi acumularea

Rolul Caritasului în dezvoltarea capitalului politic a fost parte a unui proces mai larg, implicînd un sistem de clase reconfigurat şi noi acumulări de bogăție. În întreg fostul bloc sovietic, antrepratcicii şi-au consolidat avantajele, folosindu-şi relațiile şi pozițiile politice pentru a cîştiga controlul bogăției şi al altor resurse. Acest proces, pe care Staniszkis l-a numit „capitalism politic"[124], creează ceea ce eu voi numi „burghezocrație". Ea este o excrescență naturală a economiei politice a socialismului, în care conducerea unei întreprinderi a însemnat, înainte de toate, o poziție politică şi birocratică, făcînd posibil accesul la resurse politice şi contacte importante. Deşi după 1989 partidul comunist şi-a pierdut monopolul instituțional peste tot în regiune, mulți directori de întreprinderi şi-au menținut pozițiile, iar foştii activişti de partid s-au alăturat noilor veniți în parlament (cei din urmă învățînd repede cum să profite de pozițiile lor ca să acumuleze resurse prin diverse mijloace). Un model comun pentru directori şi aliații lor politicieni a fost să asigure supraviețuirea anumitor companii de stat cu subvenții şi, apoi, să creeze firme private parazite, în care să transfere aceste subvenții şi alte resurse ale firmei de stat. Capitalul politic era, astfel, transformat în capital economic şi mijloace de viitoare îmbogățire.

Toate aceste procese sînt evidente în special în România anilor 1990. După părerea mea, Caritas şi alte scheme piramidale – numărînd între 1990 şi 1994 poate sute[125] – au făcut parte din ele. Aceasta afirmaţie se bazează pe scrierile ziariştilor români; dovada ar trebui să aştepte mai multe cercetări extinse. „Creatorii de piramide" din România au fost, cred, coaliţiile recalcitrante descrise anterior, alcătuite din oameni care deţinuseră funcţii în partidul comunist, una sau alta dintre fracţiunile noii/vechii poliţii secrete, membri locali ai poliţiei şi sistemului judiciar, nou alesele autorităţi politice, precum şi aliaţii tuturor acestora – oameni ca Stoica. Compoziţia exactă a acestor coaliţii varia de la un loc la altul. Iată o listă a acelora care au fost văzuţi la deschiderea schemei rivale Caritasului, „Gerald", la Focşani: viceprimarul, subprefectul judeţului, adjunctul comandantului poliţiei judeţene, reprezentanţi ai serviciului secret şi ai Gărzii Financiare, şeful poliţiei economice, comandanţi militari din zonă, directori ai unor mari firme din judeţ, precum şi directori ai poştei, companiei petroliere de stat, Vinexportului, Băncii Agricole, Băncii Naţionale, Băncii Comerciale ş.a.m.d.[126] Cu excepţia procurorilor şi judecătorilor (cere apar în alte relatări din ziare) această adunare este un Who's Who al elitei judeţene, prezentă în bloc ca să sprijine schema piramidală locală.

Variante ale acestei ipoteze au apărut în ziarele româneşti. Cea mai serioasă dintre ele, emisă de Romulus Brâncoveanu, descrie legătura cu Caritasul în felul următor[127]. Cum guvernul a acţionat împotriva schemelor piramidale atît de tîrziu (ele i-au jefuit pe români începînd din 1990), o legătură între putere şi aceste scheme este probabilă. Nucleul lor se afla la intersecţia dintre economia oficială şi cea paralelă, spaţiul care adăposteşte transferul capitalului public, acumulat în timpul socialismului, în mîinile „antreprenorilor" privaţi. În timp ce cea mai mare parte a acestui capital public se afla în firmele de stat, sume mari erau împrăştiate în

buzunarele, ciorapii, saltelele şi CEC-urile cetăţenilor obişnuiţi, care nu prea avuseseră pe ce să îşi cheltuie banii în ultimii ani ai lui Ceauşescu. Schemele piramidale, susţine Brâncoveanu, au adunat acest capital foarte dispersat şi l-au oferit celor de pe „traseele interne", chiar dacă au mai aruncat ceva mărunţiş celor de rînd. „Traseul intern" era rezervat pentru organizatorii schemei, prietenii şi aliaţii lor politici – coaliţia recalcitrantă a schemei. Aceşti oameni, care erau primii „investitori" sau erau atraşi în mod special cu promisiunea unor plăţi frumoase şi rapide pentru depuneri de sume mari, puteau fi siguri că îşi vor ridica plăţile printre primii[128].

Aş detalia interpretarea lui Brâncoveanu în două privinţe. În primul rînd, este probabil că cei mai activi în a se îmbogăţi prin schemele piramidale erau antrepratcici din al doilea şi din al treilea eşalon, nu cei mai puternici membri ai birocraţiei economice. Cei puternici – miniştri ai guvernului şi conducători ai celor mai mari firme de stat – aveau acces direct la masivele acumulări de resurse din întreprinderile aflate în proprietatea statului şi subvenţionate de acesta, dar şi la mite şi "comisioane"uriaşe, care le reveneau ca urmare a poziţiilor lor. Dispreţuind micile economii de tip „la ciorap" şi „la saltea" ale populaţiei (s-ar opri Donald Trump să ridice un o monedă de un cent de pe trotuar?), ei le-au lăsat pe seama confraţilor mai puţin bine plasaţi. Aceştia puteau, desigur, să sporească fondurile în circulaţie cu bani de spălat din firmele ilicite sau din rezervele locale ale partidelor (poate că ei ajutau şi la spălarea cîştigurilor ilicite ale celor mai puternici).

În al doilea rînd, soarta Securităţii după revoluţia din 1989 sugerează că foştii săi membri au jucat poate un rol important în jocurile piramidale. În momentul căderii lui Ceauşescu, Securitatea era sfîşiată în cîteva facţiuni. Revoluţia a adus o grupare (cea „liberală", redenumită SRI) la putere, ca aliată a lui Ion Iliescu şi a aparatcicilor cîştigători, în timp ce alte două facţiuni, cel puţin, au fost obligate să rămînă în

umbră[129]. Nu putem şti ce au făcut acolo, dar este rezonabil să credem că au constituit partide naţionaliste şi au creat piramide. Comentatorii români şi străini presupun o legătură strînsă între foştii securişti şi PUNR (cu precursorul său, Vatra Românească) – legătură recunoscută, în mod deschis, de un lider timpuriu al Vetrei/PUNR-ului[130] – iar unele ziare româneşti au afirmat că fondatorii uneia sau alteia dintre piramide aveau sau au avut legături cu foştii securişti, PUNR-ul sau aparatul partidului comunist[131]. O colorare securisto-nomenclaturistă a creatorilor de piramide este implicată şi de legăturile politice şi de posesia informaţiilor necesare pentru a înregistra şi autoriza schema la tribunal, pentru închirierea unui spaţiu bun şi crearea de relaţii, care trebuiau plătite cu favoruri sau acces preferenţial. Faptul că lui Stoica îi plăcea foarte mult să-l citeze pe Pavel Coruţ, un securist transformat în romancier, adaugă sare şi piper ideii unei alianţe PUNR–Securitate–Caritas.

Creatorii de piramide erau, într-un anumit sens, foarte asemănători cu publicul pe care l-au păcălit: ambele grupuri căutau căi prin care să facă bani rapid, primul construind jocul, celălalt depunînd în el. Se deosebeau mai ales în privinţa poziţiei sociale din care îşi plănuiau cîştigul, a sumelor la care se aşteptau şi a felului de protecţie de care se puteau bucura, dacă planul lor eşua. Nici măcar nu era important ca cineva să aibă lichidităţi semnificative ca să pornească afacerea (deşi era nevoie de relaţii). Dacă era insuficient capitalul, îl ofereau depunătorii. Cei destul de norocoşi ca să umple depozitele iniţiale cu fonduri ilicite, au avut un spaţiu suplimentar de manevră şi, poate, o longevitate mai mare pentru firma lor[132].

O schemă nu trebuia să ţină foarte mult, ca să aducă organizatorilor săi cîştiguri substanţiale. După ce adunau fonduri două sau trei luni, plasîndu-le cu dobînzi mari sau cheltuindu-le, organizatorii puteau să declare faliment. Pentru a da doar două exemple: „Impuls" a colectat 682 milioane şi a

plătit 313 milioane (din care mare parte la politicieni şi oameni influenţi) înainte de a se prăbuşi, lăsînd 369 de milioane nedecontate; „Philadelphia", care a avut circa 600.000 de depunători, a strîns 25 de miliarde şi a plătit 23 de miliarde; două miliarde au rămas şefului schemei[133]. Organizatorii puteau foarte uşor să obţină un miliard de lei profit din funcţionarea timp de cîteva luni a piramidei, investind depozitele şi blocînd apoi operaţiunile[134]. Chiar dacă plăteau depunătorilor 70-80%, puteau să rămînă cu un profit consistent („răsplata pentru efortul jefuirii a mii de oameni"[135]). Aceasta este, poate, semnificaţia detaliului crucial că despre unii organizatori de piramide s-a spus că folosiseră depunerile pentru a cumpăra mari cantităţi de certificate de proprietate (baza acţionariatului în întreprinderile privatizate)[136]. Mulţi se pare că au folosit depunerile pentru a-şi lansa propriile afaceri, tratînd banii depunătorilor aşa cum depunătorii la Caritas tratau cîştigurile lor – ca un fel de pleaşcă – diferenţa fiind că statutul mai ridicat le-a a permis iniţiatorilor de piramide mai curînd să creeze pleaşca decît să o aştepte. Aceste activităţi sugerează tot antrepratcici de tip „plevuşcă", deoarece marii rechini aveau căi mai simple de a pătrunde în managementul aducător de cîştiguri al întreprinderilor.

Ţinutul piramidelor şi căderea Caritasului

Este puţin probabil că vom şti cu certitudine de ce s-a prăbuşit Caritasul într-un anumit moment. Toate schemele piramidale se prăbuşesc, dar căderea lor poate fi şi grăbită. Accelerarea, în acest caz, s-a datorat afirmaţiilor ziarelor şi ale preşedintelui Iliescu, precum şi competiţiei din partea altor scheme piramidale ce ofereau plăţi chiar mai atractive. Criticile lui Iliescu, fără îndoială, au fost provocate de disputa sa cu Funar şi, poate, chiar de presiunea informală a instituţiilor de credit internaţionale (vezi nota 65). Mai putem

spune oare și altceva, oricît de hazardat, despre competiția dintre schemele piramidale?

Imediat ce Caritasul a început să șchioapete, în toamna lui 1993, producînd din ce în ce mai multă publicitate alarmantă și preziceri ale căderii sale, noi scheme piramidale au continuat să apară peste tot în țară, alături de cele mai vechi – și să atragă roiuri de depunători. De ce s-a întîmplat așa?[137] După interpretarea unui ziarist, guvernul hotărîse închiderea Caritasului, dar, dat fiind sprijinul covîrșitor al publicului, autoritățile nu au putut să-l interzică, pur și simplu, fără să își riște pozițiile. Așa încît au apelat la o soluție mai puțin vizibilă: au ordonat serviciilor secrete să lanseze scheme concurente. Scopul acestora era să-i „atragă pe cei care, altfel, ar fi putut prelungi viața Caritasului din Cluj, depunînd bani acolo și, apoi... să prăbușească zgomotos schemele concurente, provocînd pierderi mari multor depunători, subminînd încrederea oamenilor și generînd chiar un curent de opinie în favoarea interzicerii tuturor jocurilor asemănătoare"-- așa cum s-a și întîmplat. Articolul oferea dovezi ale legăturilor serviciilor secrete cu oamenii implicați într-o asemenea prăbușire spectaculoasă, în cazul lui „Procent"[138].

Acest scenariu conspirativ are două neajunsuri: în primul rînd, ignoră multele scheme piramidale care operau deja cu mult înainte ca să devină celebru Caritasul; în al doilea rînd, presupune un anume grad de control central, pe care-l cred improbabil. Prefer o altă variantă, mai potrivită pentru fragmentatul cîmp politic românesc. În opinia mea, schemele piramidale individuale, pe care elitele locale din eșalonul secund le începuseră ca un mijloc de a se îmbogăți, au înflorit într-un teritoriu național plin de piramide, împreună constituind un spațiu în care diferite coaliții concurau ca să atragă partea de tip *ciorap-saltea* din bogăția din România. Împreună alcătuiau un „imperiu al piramidelor", construit în mod colectiv de antrepratcici ce luptau pentru avantaje. Fiecare

piramidă a început în marile oraşe sau capitalele anumitor judeţe. „Gerald" (care s-a prăbuşit spectaculos, imediat după Caritas) a fost deschis la Focşani (judeţul Vrancea); „Procent" şi „Philadelphia", la Piteşti (judeţul Argeş); „Mimi", la Galaţi (mai tîrziu şi-a deschis o filială şi la Hunedoara în timp ce locuitorii judeţului începuseră să se bulucească spre Cluj); „El Dorado Gold", la Oradea; „Adison", la Brăila; „Saba", la Arad; „Diomar", la Buzău; „Alecs", la Braşov; Caritas, la Cluj ş.a.m.d. Baza judeţeană este conformă cu structura „feudală" a politicii româneşti pe care căderea partidului comunist doar a exacerbat-o. Liderii din fiecare judeţ organizau o schemă – sau chiar mai multe (vezi nota 125) – fie asociaţi cu coaliţiile locale rivale, fie punînd laolaltă, prin înţelegeri secrete, resursele de capital ce se puteau strînge de la locuitorii fiecarui judeţ. Schemele mai mari, mai pline de succes, puteau apoi să îşi extindă bogăţia creînd filiale în alte oraşe şi judeţe, aşa cum a făcut Stoica, căutînd să crească capacitatea lor de colectare, în contextul slabei tehnologii din România, braconînd, astfel, pe terenul altor coaliţii recalcitrante.

Dar în 1992, în acest cîmp dinamic de competiţie între spoliatori, o schemă a început să le depăşească pe celelalte: Caritasul. Poate că asta s-a întîmplat deoarece, spre deosebire de concurenţii săi, care aveau doar relaţii accidentale cu partidele politice, Caritasul a stabilit o alianţă sigură – şi nouă – cu un partid: PUNR-ul. Fiind un partid regional bine organizat, PUNR-ul era destul mic pentru a fi condus cu uşurinţă, dar suficient de mare pentru a aduna din întreaga Transilvanie o bază de capital substanţială; clientela sa s-a extins foarte repede dincolo de foşti securişti şi de peunerіştii care, probabil, îl constituiseră. Avantajul iniţial al schemei s-a dovedit, totuşi, un handicap pe termen lung, cred, tocmai pentru ca alianţa sa cu PUNR-ul „a naţionalizat" atracţia sa, asigurîndu-i o zonă de cuprindere potenţial naţională care ameninţa alte scheme şi chiar guvernul. În acel moment,

coalițiile recalcitrante care susțineau alte scheme – alarmate de posibilitatea ca economiile întregii țări să fie înghițite de Caritas, îmbogățind astfel coaliția recalcitrantă cea mai apropiată de el și sărăcindu-le pe celelate – s-au mobilizat în apărarea propriilor interese.

Cred că au făcut aceasta atît prin întărirea acelor scheme pe care ele le conduceau deja, cît și prin constituirea altora noi, cu mize și mai mari, pentru a ține clienții departe de Caritas. Supraviețuirea acestor scheme cu mize mari era mai puțin importanta decît faptul că reduceau pe termen scurt cantitățile de bani depuse la Caritas, doborîndu-și astfel puternicul lor concurent. Să examinăm următoarele treisprezece exemple: toate au apărut cînd Caritasul era bine organizat și stabil și fiecare a acumulat milioane și miliarde de lei de la mii de persoane. În timp ce Caritasul plătea de opt ori în 90 de zile, „Garant" a promis de zece ori în 90 de zile; „El Dorado Gold", de zece ori în 80 de zile; „Gerald", de zece ori în 75 de zile; „Novo-Caritas", de zece ori în 60 de zile; „Tresor" și „American Trading", de 12 ori în 75 de zile; „Proactiv", de 12,4 ori în 60 de zile; „Ferati", de 11 ori în 50 de zile și de 14 ori în al doilea tur; „ALD Pitești", de 15 ori în 65 de zile; „Combat", de 16 ori în 60 de zile; „Philadelphia", de 17 ori în 70 de zile; „Mimi", de cinci ori în 45 de zile sau de 25 de ori în 90 de zile; și „Procent-Caritas", o uluitoare multiplicare de 20 ori în 60 de zile. Din asemenea diferențe dintre „momelile lor" lor, pare limpede că aceste jocuri încercau din răsputeri să se elimine unul pe altul – și Caritasul, înainte de toate[139]. Titlurile referitoare la „Gerald", care anunțau: „Moldova luptă cu Transilvania în «Războiul Caritasului»" și „El Dorado Gold, din Arad, luptă să detroneze Caritasul" întăresc această ipoteză[140].

Poate că scenariul pe care îl propun clarifică răspîndirea largă a schemelor piramidale în fostul bloc sovietic. Asemenea scheme au apărut în fiecare dintre aceste țări, în unele mai

mult decît în altele. Asta reflecta poate o constantă în societățile post-sovietice: căderea partidului comunist (care unificase, mai mult sau mai puțin, cîmpul politic), împreună cu slăbirea aparatului de stat prin programele de privatizare și prin intervenția instituțiilor de credit internaționale, au declanșat o competiție oarbă între autoritățile de nivel inferior. În fiecare fief de nivel inferior aveau loc lupte pentru putere între cei care ar fi dorit să îl conducă și care și-ar fi consolidat poziția prin alianțe în afară. Unitățile din această luptă au multe nume: „mafii", „clanuri", suzeranități", „coaliții recalcitrante" ș.a.m.d. Am sugerat că unul dintre mijloacele de a purta războiul erau schemele piramidale care adunau resursele dispersate și le concentrau în aceste grupuri.

De la țară la țară, aceste unități beneficiau de diferite relații cu autoritățile centrale, deși un centru slăbit era, probabil, o condiție pentru dezvoltarea lor. În Slovacia și Bulgaria, de exemplu, guvernul a interzis schemele piramidale imediat după apariția lor, în timp ce în România și Rusia interdicția a fost ezitantă și tîrzie; aceste diferențe indică, poate, și deosebirile dintre centrele de putere sau dintre legăturile lor cu una sau alta din coalițiile recalcitrante. O măsură a succesului schemelor, dacă ne luăm după prăbușirea uriașei scheme rusești MMM, în iulie 1994, este că publicul înșelat le percepe ca pe niște aliați, iar statul care le interzice ca pe un dușman. Proprietarul arestat al schemei MMM, Mavrodi, a fost ales în Duma Rusiei din celula sa de pușcărie, susținătorii săi insistînd că prăbușirea MMM-ului a fost vina guvernului[141]. Variabile suplimentare, care au contribuit la vigoarea piramidelor, au fost poate dezvoltarea lor în țări în care se făcea simțită prezența capitalului străin și (încă și mai probabil) relativa putere sau slăbiciune a structurilor partidului înainte de 1989, în măsura în care ele erau scheletul activității asocierilor care le susțineau.

Concluzie

Caritasul a avut multe consecinţe, dintre care nu puţine sînt acelea ce nu pot fi identificate cu certitudine[142]. Printre cele sigure, am subliniat aici oportunitatea pe care a creat-o ca oamenii să redefinească banii, să vadă „economia" ca o abstracţie necondusă de agenţi umani şi să îşi reorganizeze universul moral în acord cu căutarea cîştigului în forme pînă atunci dezaprobate. Am arătat că aceste posibilităţi au creat adevărate dileme, oamenii discutînd între ei şi cu ei înşişi, despre ce fel de cîştig este acceptabil. Mai greu de ştiut este dacă au tras concluzii durabile sau nu; este posibil ca, în loc de a se sedimenta, învăţăturile de pe urma Caritasului să fi fost şterse de haosul şi deruta anilor care au urmat. Pe de altă parte, cei care şi-au pierdut casele sau apartamentele, ca să depună bani la Caritas, îşi vor fi schimbat traiectoria pentru mulţi ani[143]. Consecinţele cele mai dure au fost atacurile de inima şi sinuciderile[144].

Am schiţat şi alte posibile consecinţe ale Caritasului pentru structura socială a României: el a alimentat segmente ale burghezocraţiei în creştere, care a profitat de acumularea primitivă realizată în timpul socialismului în domeniul public şi cel privat. Caritasul, asemenea altor scheme similare din fosta lume sovietică, a ajutat la producerea a două grupuri sociale opuse: unul a cărui nouă bogăţie i-a permis să facă bani şi să domine politica, altul, mult mai sărăc şi lipsit de drepturi, care va vedea îmbogăţirea ca imorală şi riscul ca nerăsplătit. Aceasta face din sistemele de tip Caritas instrumente esenţiale pentru constituirea noilor clase şi pentru formarea unor „Lumi a Treia" interne în societăţile post-sovietice. Ne atrage atenţia, totuşi, reacţia unora din noua clasă de jos: mobilizarea civică şi juridică[145] pentru a-l aduce pe Stoica în justitie, în speranţa că îşi vor putea recupera o parte din bani[146]. Aceasta mobilizare dovedeşte – ca şi miile de procese pentru pămînt,

semnalate în capitolul 5 – că oamenii nu se lasă călcați în picioare, ci opun rezistență – un lucru esențial pentru dezvoltarea unei politici democratice.

Rezumînd o discuție despre schemele piramidale, pe care le consideră un element neconvențional și, din păcate, dinamic al „tranziției", Brâncoveanu scrie:

> Visul de a da lovitura, sentimentul participării la cursa cea mare pentru o poziție stabilă în noua societate și nevoia de siguranță economică au împins pe oameni către jocurile de ajutor reciproc. Zgîrcindu-se și depunînd economii de mii sau zeci de mii de lei, au sentimentul că *fac ceva*, că nu sînt lăsați deoparte, că nu sînt trădați, că rezistă concurenței – o competiție, vai, a excluşilor. Şefii jocurilor de ajutor reciproc au intuit și speculat înclinația maselor de a risca în numele unui viitor mai bun[147].

Aceşti şefi, asemenea faraonilor din vechime, și-au clădit piramidele pe credința, speranța și sacrificiul mulțimilor de sub ei. Paralela poate să se sfîrşească aici, deoarece sînt puține semne că piramidele ferocilor antrepratcici le vor deveni morminte.

NOTE

1. Acel proiect, o cercetare despre decolectivizare, a fost posibil datorită unei burse oferite de International Research & Exchanges Board (IREX). Printre fianţatorii IREX se află National Endowment for the Humanities, the United States Information Agency, şi the U.S. Department of State, care administrează *Programul de Cercetare Rusă, Euroasiatică* şi *Est-Europeană* (Titlul VIII), stabilit de către Congresul S.U.A. Pentru că cercetarea mea s-a concentrat asupra unui alt subiect decît Caritasul, nu am strîns date despre Caritas în mod sistematic. Departe de a fi unul „oportunist", eşantionul meu a fost chiar întîmplător. Ziarele din care am tăiat articolele despre Caritas (în primul rînd *România liberă, Adevărul, Evenimentul zilei, Expres* şi *Cuvîntul liber*) tindeau să fie critice faţă de fenomen, deci am căutat să compensez această deficienţă cu unele broşuri pro-Caritas şi discutînd cu persoane foarte diferite – din diferite părţi ale României (deşi, în special din Transilvania): nemţi, unguri şi români; ţărani, muncitori şi funcţionari atît din zona urbană, cît şi din cea rurală. Deşi nu pot să prezint rezultate statistice satisfăcătoare, cred că informaţiile mele dau seama, în linii generale, de aşa-numitul „fenomen Caritas".
2. Locul cercetării a fost satul Aurel Vlaicu, în judeţul Hunedoara. Pentru istoria socială a acestei comunităţi, vezi lucrarea mea: *Transilvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic and Ethnic Change*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1983.
3. Suma echivala cu 350.000 lei, deci poate cinci salarii lunare ale unui profesor universitar în acel moment (vezi nota 10).
4. Diferitele scheme din aceste ţări funcţionau după reguli foarte diferite. De exemplu, cele mai mari din Iugoslavia (Serbia) erau bănci care promiteau dobînzi ridicate; ele lucrau doar cu valută şi se crede că erau un mecanism prin care guvernul dorea să pună mîna pe rezervele valutare ale populaţiei (R. Hayden, comunicare

personală). Cele mai cunoscute scheme cehe şi cea rusă, MMM, au fost scheme complicate de investiţii care vindeau acţiuni proprii şi promiteau dividende exagerate, nu să le înapoieze depunătorilor economiile, sporite, aşa cum a promis Caritasul. MMM a raportat că avusese între unu şi două milioane de investitori pînă în august 1993 (organizatorul său, Serghei Mavrodi, pretindea că ar fi fost zece milioane) (*Financial Times*, 30-31 Iulie 1993, p. 9). Garda financiară, cercetînd închiderea schemei, estima valoarea acţiunilor sale la zece mii de miliarde de ruble. Deşi aceste cifre egalează sau le depăşesc pe cele ale Caritasului, populaţia Rusiei este mult mai mare decît cele 23 de milioane ale României. (Pentru detalii despre MMM, vezi *Financial Times*, din iulie pînă în septembrie 1994, precum şi *Foreign Broadcast Information Service* şi rapoartele RFE-RL pentru aceeaşi perioadă).

5. Acesta era cel mai răspîndit zvon despre fosta sa ocupaţie. Vezi, de exemplu, *Business Central Europe*, Octombrie 1993, p. 55 şi *Financial Times*, din 18 octombrie 1993, p. 3.
6. Deţin această informaţie de la un membru al parlamentului maghiar.
7. Michael Shafir „The Caritas Affair: A Transylavian Eldorado", *RFL-RL Reports*, 2 (24 septembrie 1993): 24.
8. Acest lucru a fost confirmat de procuror în procesul intentat după arestarea lui din august 1994. Vezi *România liberă* (ediţia internaţională în engleza), 3-9 septembrie 1994, p. 12
9. Este dificil să dai cifre echivalente pentru cifrele în lei, din cauza inflaţiei de 250-300 procente şi a discrepanţei dintre ratele de schimb oficiale şi cele ale pieţei negre. Cei 100.000 de lei ai lui Stoica ar fi valorat circa 300$ (la valoarea oficială), în primăvara lui 1992; în septembrie 1993, ar fi valorat 100 de dolari, iar în mai 1994, cînd schema s-a prăbuşit, circa 60 de dolari.
10. Datorită discrepanţelor din ce în ce mai mari dintre venituri după 1989 (precum şi factorilor menţionaţi în nota anterioară), este dificil să exprimi în salarii medii mărimea sumelor pe care românii le-au depus la Caritas. În vara lui 1993, cînd mulţi depuneau 20-40.000 lei ca prim depozit, unii primeau pensii de la CAP de 5.000 lei pe lună, profesorii universitari cîştigau 60-80.000 lei.

muncitorii puteau avea (cel puțin pe hîrtie) peste 100.000 lei, iar minerii (muncitorii cel mai bine plătiți) peste 250.000 lei.

11. Am obținut aceste cifre de la un casier de la unul din centrele de depuneri din Cluj, în septembrie 1993.
12. Vezi capitolul 2 în acest volum și Pavel Câmpeanu, *România, coada pentru hrană, un mod de viață* (Bucuresti, Litera, 1994). Cîteva publicații au remarcat că „psihologia cozii" a fost importantă pentru succesul Caritasului (de exemplu, *România liberă*, 22 iulie 1993, p. 1)
13. Shafir, „Afacerea Caritas", p. 24 și *Adevărul*, 10 august 1993, p. 3. Existau diferite varietăți de trasee interne – de exemplu, cele pentru depunătorii obișnuiți care au descoperit o cale de a evita coada și cele pentru prietenii bine plasați ai organizatorului și ai patronului său.
14. Vezi *România liberă* (ediția internațională în engleză), 26 mai–3 iunie 1994, p. 3, 10-16 septembrie 1994, p. 4 și 23-29 iulie 1994, p. 11, privind listele ascunse și plățile premature în alte „jocuri de întrajutorare".
15. Vezi, de exemplu, relatările din *Evenimentul Zilei*, 9 octombrie 1993, p. 4 și 16 octombrie 1993, p. 8; *Adevărul*, 15 octombrie 1993, p. 1 și 19-20 martie 1994, p. 1; *România liberă*, 21 martie 1994, p. 1 și 4 mai 1994, p. 16.
16. Un politician apropiat Caritasului pretindea că 260 de parlamentari au depus bani la joc (*Adevărul*, 29 octombrie 1993, p. 2).
17. Oficiali ai Departamentului de Stat al SUA mi-au spus că cifre credibile privind numărul depunătorilor nu există. Departmentul de Stat era destul de îngrijorat de posibilele consecințe ale Caritasului și a cerut rapoarte periodice, atît secrete, cît și nesecrete. Fondul Monetar Internațional negocia în acel moment un nou împrumut *stand-by* cu România; datorită dimensiunilor aparente ale schemei, negociatorii FMI-ului erau, fără îndoială, îngrijorați de posibilul impact asupra finanțelor României, dar FMI-ul nu a putut să îmi furnizeze cifre credibile despre mărimea sa. (Mulțumirile mele lui Mark Asquino și Brady Kiesling pentru discuția despre aceste lucruri.)
18. Vezi Dan Zamfirescu și Dumitru Cerna, *Fenomenul Caritas sau mîntuirea românilor prin ei înșiși*, București, Roza Vînturilor, 1993, p. 17. Și primarul Clujului a folosit aceste cifre mari.

19. De exemplu, *Evenimentul Zilei*, 27 octombrie 1993, p. 3; *Adevărul*, 18 martie 1994, p. 8; *Mesagerul*, 7 decembrie 1993, p. 5.
20. De exemplu, Adam Le Bor, „Piramid Game Grips Romania", *London Times*, 19 noiembrie 1993, p. 11; „Ponzi, by Any Other Name", *Economist*, 328 (18-24 septembrie 1993), 87; Peter Maass, „Romanians Grasp a Straw", *Washington Post*, 17 octombrie 1993, p. A25; Jane Perlez, „Pyramid Scheme a Trap for Many Romanians", *New York Times*, 13 noiembrie 1997, pag. 1, 47; Virginia Marsh, „Faith, Hope and Caritas", *Business Central Europe*, octombrie 1993, p. 55; Hugo Dixon, „Pyramids with Giddy Heights", *Financial Times*, 18 octombrie 1993, p. 3 şi Charles Lane, „Ubi Caritas", *New Republic*, 8 noiembrie 1993, p. 9.
21. Editorul şef al *Mesagerului Transilvan* spunea într-un interviu nedatat (dar înainte de 8 octombrie 1993) că ziarul publica 16.000 de nume în fiecare zi; asta ar însemna circa o jumătate de milion pe lună. (Vezi Gheorghe Smeoreanu şi colaboratorii: *Caritas: radiografia unui miracol*, Rîmnicu Vîlcea, Ed. Antim Ivireanul, 1993, p. 23). Există probleme în ceea ce priveşte estimarea numărului de depunători după numărul de nume din *Mesagerul*, de vreme ce o anumită persoană putea depune de cîteva ori, într-o singură lună; aşa că numărul de două milioane în trei luni putea include multe duplicate. Dar, în acelaşi timp, o singură persoană putea depune şi pentru mulţi alţii sub acoperirea numelui său; prietenul care a depus banii mei, a depus şi pentru cel puţin alte şase persoane, ale căror nume nu apar pe liste. In plus, şi numele celor ce foloseau „traseele interne" pot lipsi de pe liste. Din aceste motive, numărul numelor din *Mesagerul* poate, de fapt, să subestimeze numărul depunătorilor.
22. *Evenimentul zilei*, 10 noiembrie 1993, p. 3
23. *New York Times*, 13 noiembrie 1993, p. 1
24. *Evenimentul zile*, 10 noiembrie 1993, p. 3; pentru schimbul valutar, vezi nota 9.
25. *România liberă* (ediţia internaţională în engleză), 3–9 septembrie 1994, p. 12, citează cifra dată de procuror pentru suma totală circulată prin Caritas. În august 1994, Stoica însuşi afirma că

deține 700 milioane dolari, care ar fi însemnat aproximativ 1.200 miliarde de lei. (*România liberă*, [ediția internațională în engleză], 6-12 august 1994, p. 5). Am aceste date ale cheltuielilor guvernamentale de la FMI.

26. *New York Times*, 13 noiembrie 1993; *Economist*, 18-25 septembrie 1993.
27. Mulțumirile mele domnului Mugur Isărescu pentru această informație. Cifra de 2.500 de miliarde pentru rezervele lichide aparține FMI și se referă la luna iunie. O sursă românească a dat cifra de 2.900 miliarde de lei pentru iulie și de 3.100 de miliarde pentru august (*România liberă*, 20 octombrie 1994, p. 4).
28. *România liberă* (ediția internațională în engleză), 3-9 septembrie 1994, p. 12. Caritasul a plătit impozite pe profit (Stoica a declarat că 10% din cîștigurile sale ca profit, le-a folosit să plătească angajații, să facă donații etc.); o taxă pe valoarea adăugată a fost reținută suplimentar din plățile către depunători, începînd din vara lui 1993.
29. *Adevărul*, 18 decembrie 1993, p. 4; *Evenimentul zilei*, 14 octombrie 1993, p. 2. Din nou, echivalările pentru aceste sume sînt problematice. *România liberă*, 22 iulie 1993, p. 16 afirmă că 100.000 de lei este salariul mediu pentru trei luni.
30. De exemplu, am văzut afișe la Deva, capitala județului Hunedoara, anunțînd că „Agenția de turism Coratrans organizează excursii la Cluj (pentru Caritas) cu plecare în fiecare marți și vineri la orele 16.00, la prețul de 3850 lei, preț dus-întors". Deva se află la o distanță de circa trei ore de condus de Cluj.
31. Săptămînalul *Expres*, 13-19 septembrie 1994, p. 8, afirma că sistemul bancar acorda foarte puține împrumuturi sectorului privat, rezervîndu-și fondurile mai ales pentru firmele de stat și companiile mixte.
32. Dobînda bancară la conturile de economii a crescut pînă la urmă (iarna lui 1994) la 100 de procente sau chiar mai mult (deși nu înainte ca economiile multora să fi dispărut), atrăgînd cu succes bani de la piramide.
33. Cifra de 30% este din iunie 1993; o datorez FMI-ului.
34. Tocmai această problemă cu dobînzile bancare i-a determinat pe doi prieteni ai mei să își vîndă cîteva animale și să depună banii

la Caritas, să redepună cîştigurile de două ori şi să îşi cumpere un tractor, pentru că dobînzile exorbitante îi împiedicaseră să-l cumpere cu ajutorul "normal" al băncilor.

35. De la începutul anilor 1980 a apărut un alt val de scheme piramidale în SUA; de asemenea, o proliferare a programelor de marketing pe multiple niveluri, precum Amway, care seamănă adesea foarte bine cu schemele piramidale. Vezi, spre exemplu, relatările din *American Heritage*, noiembrie 1994, p. 18-20; *Atlantic*, octombrie 1987, p. 84-90; *Baltimore Sun*, 10 decembrie 1994, p. 1B; *Business Week*, 3 septembrie 1990, p. 40-42; *Forbes*, 11 noiembrie, 1991, p. 139-48 şi 15 martie, 1993, p. 46-48; *Los Angeles Times*, 25 august 1991, p. D3; *New York Times*, 28 martie 1993, secţiunea 13NJ; *Washington Post*, 12 octombrie, 1991, p. C1 şi 11 aprilie, 1991, p. B11.

36. Într-adevăr, dioceza Romano-Catolică de la Oradea a protestat în legătură cu numele, ameninţînd că îl dă în judecată pe Stoica pentru daune aduse reputaţiei organizaţiei sale. Vezi *România liberă*, 9 august 1993, p. 16.

37. Acest lucru nu pare probabil, căci el a putut deschide un mare supermagazin cu cîştigurile obţinute.

38. Suma era de aproximativ 112.500$ la acel moment – o sumă mult mai mare în contextul românesc decît în cel american.

39. Vezi, de exemplu, *Evenimentul zilei*, 18 decembrie 1993, p. 4 şi *Adevărul*, 14 februarie 1994, p. 1.

40. Sursele mele sînt relatările unor prieteni care afirmau că au date certe despre organizaţiile la care se refereau: Alexandru Stănescu, un cercetător care făcea un proiect despre Caritas; şeful unei cooperative de consum; preşedintele asociaţiei săteşti Aurel Vlaicu; *Adevărul*, 19 noiembrie, p. 1 şi *România liberă*, 19 martie 1994, p. 1.

41. Am primele versuri de la etnograful Claude Karnoouh şi celelalte din *România liberă*, 20 octombrie 1993, p. 16.

42. Vezi „Ţiganul Viorel Mărunţelu a compus primul cîntec dedicat patronului «Caritas»-ului", *Evenimentul Zilei*, 4 noiembrie 1993, p. 10.

43. Verbul folosit de aproape oricine pentru a descrie banii primiţi de la Caritas a fost *a cîştiga*, care se traduce atît prin *to win*, cît şi

prin *to earn*. Este folosit pentru salariul pe care cineva îl primeşte la serviciu, premiile acordate, ceea ce se obține la jocurile de noroc, obținerea unei victorii în competiții sau a simpatiei unui amic. Aşadar, înțelesul său de bază este „a obține, a primi sau a lua", fără a implica întrebarea dacă lucrul dobîndit este meritat sau nu. Verbul folosit cel mai adesea pentru participare a fost „a juca", ca la jocuri: *am jucat la Caritas*. Cineva putea zice: *am depus* sau *am băgat* bani la Caritas.

44. Vezi nota 20.
45. Printre cele mai critice erau *România liberă*, *Evenimentul zilei* şi *Cotidianul*.
46. De fapt, Curtea Supremă de Justiție dăduse deja o hotărîre de interzicere a acestor „jocuri" pe 15 septembrie 1992 (Decizia 150). Asta poate explica în parte de ce Stoica insista în mod repetat asupra Caritasului ca „circuit financiar" şi nu ca „joc de întrajutorare".
47. *Mesagerul transilvan*, 24 septembrie 1993, p. 1.
48. Surse pentru unele din afirmațiile din acest paragraf: *Adevărul*, 12 noiembrie 1993, p. 1; *Adevărul*, 2 noiembrie 1993, p. 1, *Evenimentul zilei*, 6 noiembrie 1993, p. 1; *Evenimentul zilei*, 4 martie 1994, p. 1; *Evenimentul zilei*, 5 martie 1994, p. 8; *Adevărul*, 11 martie 1994, p. 1 şi *Adevărul*, 4 martie 1994, p. 1.
49. *România liberă*, 20 mai 1994, p. 1; *Adevărul*, 6 iunie 1994, p. 1. Aceasta din păcate nu ar fi inclus-o pe autoarea acestor rînduri, de vreme ce banii mei au fost depuşi sub numele cuiva care îşi redepusese deja banii de două ori.
50. Conform procurorului acestui caz, aceste acuzații puteau duce la o pedeapsă de la doi la şapte ani (22, 31 august–6 septembrie 1994, p. 3). Stoica a fost găsit vinovat de fraudă în unul dintre multele procese împotriva sa şi condamnat la şase ani de închisoare, din care a făcut doar un an şi jumătate.
51. Am ajuns la această estimare – mai rezervată decît cea din *New York Times* – în modul următor. Familiile sînt o unitate mult mai adecvată decît indivizii pentru acest calcul, dat fiind că 1) o treime sau mai mult din populație este sub douăzeci de ani şi deci improbabil să participe serios la joc şi 2) experiența mea sugerează că deşi se putea întîmpla ca soții să facă depuneri în

mod individual, în cele mai multe cazuri, dacă nu în toate, familia depunea ca o unitate. Dacă împărțim populația României cu 3.2 (numărul mediu de persoane într-o familie după statisticile românești), obținem 7.187.500 de familii. Luînd ceea ce cred că este cel mai redus număr plauzibil de participanți – două milioane de depunători – și presupunînd, cu prudență, că jumătate din aceste depuneri vor fi fost făcute de întreaga familie și că cealaltă jumătate este alcătuită din două depuneri pe familie, obținem 1,5 milioane de familii participante sau 21% din toate familiile.

52. Am auzit diverse relatări despre oameni care nu mai găseau dădace, menajere, muncitori temporari în construcții sau asistente pentru îngrijirea bătrînilor, deoarece ce nimeni nu mai era dispus să-și piardă timpul cu aceste munci, cîtă vreme puteai sta acasă și aștepa să ți se înmulțească banii de la Caritas. Familia unor prieteni din București a fost dată peste cap deoarece au trebuit să își aducă soacra de la Cluj, unde nu mai existau asistente medicale la domiciliu, și să o mute în dormitorul fiilor lor (fiii mutîndu-se la diverse mătuși și bunici).
53. Efecte asemănătoare s-au produs și în alte țări est europene. De exemplu, în Polonia economiile personale au fost înghițite de politicile monetare, care au împins inflația atît de sus încît oamenii trebuiau să-și schimbe în zloți economiile în dolari pentru a se descurca. Vezi Jeffrey Sachs, *Poland's Jump to the Market Economy*, Cambridge, MIT Press, 1993, p. 53.
54. Cel puțin o parte din acest potențial a fost realizat: am cunoscut cazuri în care cu cîștigurile de la Caritas s-au cumpărat camioane pentru transport și tractoare sau alte mașini agricole, s-au finanțat mici afaceri ori s-au plătit credite bancare pentru o afacere care funcționa deja. Caritasul a servit ca o sursă de „profituri neașteptate" de dimensiuni pe care nimic altceva nu le putea produce.
55. Aceasta a luat cel puțin două forme: o redistribuire de la cei mulți către cei puțini și poate o alta de la diverse zone ale țării către Transilvania.
56. „Loto" era o loterie clasică: cineva alegea un set de numere și aștepta să vadă dacă erau extrase. „Loz în plic" era mai simplu.

cineva cumpăra o hîrtiuță pe care găseai (sau nu) un anunț despre un premiu. „Pronosport" implica pariul pe anumite echipe sportive pentru anumite jocuri. Extrageri periodice de nume pentru autoturisme erau organizate de CEC folosind pentru tragerea la sorți, printre altele, numerele conturilor de economii. Unii urmăreau acest fel de „noroc" deschizînd un anume tip de cont de economii.

57. Mulțumiri lui David Kideckel pentru informație. Deși nunțile costau o grămadă de bani, majoritatea celor organizate în timpul cercetării mele de teren din anii '70 aduceau un „profit" substanțial. La acel moment, suma dăruită de invitați era de circa 3000 de lei, ceea ce era un salariu mediu lunar pentru o slujbă de fabrică. La unele nunți se strîngeau 80-100.000 de lei – adică salariul pe doi ani și jumătate sau prețul unei mașini românești noi. Nunțile puteau așadar aduce un cadou neașteptat de important. (Dimpotrivă, înmormîntarile puteau să lichideze economii de lungă durată și erau comparabile, din perspectiva unui individ, cu o prăbușire a bursei.)

58. În primăvara lui 1994, politica fiscală a guvernului a adus la același nivel cursul schimb oficial și cele de pe piața neagră, dar în anul anterior discrepanțele fuseseră substanțiale.

    Puțini mi-au putut explica de ce Stoica a ales mobila, și nu altceva: singurul motiv oferit era că trebuia să fie ceva de valoare, căutat pe piața occidentală, iar mobila îndeplinea aceste condiții (alte articole menționate erau apa minerală, cimentul și porțelanul). În vremea lui Ceaușescu, unele industrii produceau în special pentru export, iar industria de mobilă a fost una dintre ele. De asemenea, mobila părea să fi dispărut de pe piața internă sau era vîndută la prețuri astronomice, ceea ce a contribuit poate la adoptarea acestei explicații.

59. Aici se află poate semnificația reprezentărilor populare ale lui Stoica ca fiind în parte rrom, ca și creșterea numărului articolelor de ziar (după ce Caritasul a încetat plățile) despre participarea rromilor la Caritas. Legătura dintre Caritas și rromi – inclusiv amenințările împotriva lui Stoica ale recent îmbogățitului împărat Iulian I, care era în luptă cu regele rrom Cioabă, și care, poate (ca și Funar), folosea Caritasul pentru interesele sale politice – este o

perspectivă fascinantă pe care nu o pot dezvolta aici (vezi, de exemplu, *Adevărul*, 5-6 februarie 1994, p. 5).

60. Cf. *Adevărul*, 17 noiembrie 1993, p. 1-2.

61. Această teorie putea foarte bine să aibă ceva adevărat. Se crede, atît în interior, cît şi în afara României, că anul 1989 a deschis un nou coridor pentru traficul de droguri prin estul Europei; în plus, traficul de arme, petrol şi alte bunuri prin România către Serbia este cunoscut. Antropologul Claude Karnoouh a aflat din surse bine plasate de la Budapesta şi de la Varşovia căile prin care acumulările ilegale şi fondurile de partid fusesera transferate din Ungaria şi Polonia, printr-o serie de tranzacţii cu bănci locale şi transferuri către unele din Vest. Probabil că mai rudimentarul sistem bancar românesc şi intrarea mai tîrzie a capitalului financiar occidental în ţară au blocat această opţiune pentru a dispune de fondurile provenite de la partidul comunist sau din afaceri ilegale. Astfel, ele au trebuit să fie spălate în interior, de exemplu, pe "trasecele interne" ale Caritasului. Incapacitatea lui Stoica de a stabili o limită superioară pentru mărimea plăţilor – o cauză majoră a prăbuşirii finale a piramidei, face această ipoteză mai credibilă. Dacă ideea era să se ruleze sume mari în primele cicluri pînă cînd toţi banii se „curăţau", o limită superioară putea fi doar un impediment.

62. Este adevărat că în momentul cînd Caritasul a oprit plăţile, ratele de schimb valutar s-au stabilizat şi apoi au scăzut. La apogeul operaţiilor jocului în Cluj, valuta era mai scumpă în acest oraş decît oriunde altundeva în România.

63. „Sprijinul" putea fi, de asemenea, indirect – fie absenţa legislaţiei care să controleze asemenea scheme (schema rusească MMM a determinat apariţia reflecţiilor oficiale despre lipsa legislaţiei pentru protejarea cetăţenilor, de exemplu), sau beneficiile clare ale guvernului din faptul că a permis schemei să continue: absorbirea „surplusului monetar" şi faptul că oferea oamenilor alte mijloace de a face faţă inflaţiei decît grevele şi protestele.

64. Andrei Cornea, „Se convertesc oare comuniştii la capitalism?", 22, 16-22 februarie 1994, p. 6. Această cifră ar constitui aproape două treimi din cheltuielile la nivel de stat.

65. Sînt mai degrabă tentată să cred că la prăbuşirea Caritasului au contribuit existenţa unei scheme de spălare de bani ca parte integrantă a sistemului de acumulare de fonduri al Caritasului (vezi şi ceea ce urmează) precum şi presiunea internaţională asupra guvernului. Discuţiile mele neoficiale indicau că instituţiile de credit internaţionale erau îngrijorate de instabilitatea fiscală şi socială – şi în special de posibilitatea declanşării violenţei etnice – care ar fi însoţit prăbuşirea Caritasului. Ele şi-au exprimat foarte clar aceste îngrijorări guvernului român, fără, totuşi, ca să condiţioneze împrumuturile de închiderea Caritasului. Momentul ales pentru comentariile lui Iliescu despre fragilitatea schemei şi pentru schimbarea politicii fiscale a Băncii Naţionale face probabil ca această presiune informală să fi contribuit într-adevăr la prăbuşirea schemei. (În mod semnificativ, prăbuşirea MMM-ului în Rusia a precedat sosirea unei echipe a FMI-ului pentru a negocia un împrumut *stand-by* în acea ţară. Vezi *FBIS-SOV-94*, nr. 172, 6 septembrie 1994, p. 38.) Această notă arată că prietenii mei români au reuşit în efortul lor de a mă învăţa să caut conspiraţii.
66. Vezi lucrarea mea: „Theorizing Socialism: A Prologue to the Transition", *American Ethnologist* 18 (1991): 422-23.
67. Ministrul de finanţe ceh Václav Klaus a afirmat acestea, aproape în aceiaşi termeni, în 1990: „scopul este să lăsam mîna invizibilă a pieţii să acţioneze şi să înlocuiască mîna planificatorului central" (citat în Ladislav Holy, „Culture, Market Ideology and Economic Reform In Czechoslovakia", în Roy Dilley, ed. *Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992, p. 236).
68. Smeoreanu şi colaboratorii, *Caritas*, pag. 7. Detalii etnografice întîmplătoare sugerează că el reuşea într-o anumită măsură. Un prieten, întrebat dacă banii de la Caritas erau ca orice alţi bani, mi-a răspuns: „Doar atitudinea ta este alta, pe măsură ce continui să rişti". „Acum cînd cineva stabileşte un preţ", mi-a spus altul, „Caritasul intervine în modul cum fiecare gîndeşte despre valoarea banilor". Iar o altă prietenă, abia întoarsă dintr-o şedere de şase luni în străinătate, spunea că a observat o schimbare extraordinară la cei din jurul ei: „Datorită Caritasului, au început

să se comporte ca şi cum ar fi independenţi, să ia iniţiativa mai degrabă decît să aştepte ca lucrurile să se schimbe, să aibă curajul de a face un plan, şi să rişte".

69. În afara faptului că mulţi oameni au pierdut, acest comentariu trădează o anumită naivitate în legătură cu pierderea valorii într-o perioada inflaţionistă. Între depunerea unei anumite sume şi primirea ei înmulţită de opt ori peste trei luni, inflaţia ar fi redus valoarea depozitului iniţial în mod considerabil.
70. Aceasta observaţie aminteşte de psihologia cumpărăturilor făcute cu cartea de credit în SUA.
71. Vezi ceea ce urmează şi, de asemenea, cap. 5.
72. Vezi Enikö Magyari-Vincze şi Margit Feischmidt, „The Caritas and the Romanian Transition", manuscris nepublicat, 1994, p. 24.
73. Datorez ideile din acest paragraf şi din cel precedent lui Kirstie McClure.
74. Că banii şi schimbul de piaţă impun „moralizare" este un truism antropologic mult în afara contextului est-european. Vezi, de exemplu, Maurice Bloch şi Jonathan Parry, ed., *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Roy Diley, *Contesting Markets;* şi Emily Martin, *The Meaning of Money in the United States and China*, Lewis Henry Morgan Lectures, University of Rochester, 1986.
75. Această opinie a fost oferită de un director al Televiziunii Române, care era controlată de stat, într-unul dintre cele cîteva editoriale referitoare la Caritas (editorialul din 2 octombrie 1993). Alte opinii care apar aici provin din cercetarea mea de teren.
76. Criticînd, şi în acelaşi timp participînd, oamenii au adoptat acelaşi fel de relaţie pe care au avut-o cu fostul regim: o relaţie de „complicitate". Acest fel de complicitate a creat dispoziţii şi ambivalenţe complexe, pe care ne putem aştepta să le găsim pe măsură ce atitudinile faţă de bani vor evolua în continuare. Complicitatea putea să-i determine pe oameni să îşi relaxeze scrupulele morale faţă de „banii nemunciţi", în special dacă primiseră deja bani şi îi cheltuiseră.

77. Vezi, de exemplu, studiile din Maurice Bloch și Jonathan Parry, ed., *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 și Michael Taussig, „The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money", *Comparative Studies in Society and History*, 19 (1977): 130-55.
78. Vezi, de exemplu, Smeoreanu și colab. *Caritas*, •p. 51 și Zamfirescu și Cerna, *Fenomenul Caritas sau mîntuirea românilor prin ei înșiși*, p. 14.
79. Smeoreanu și colab. *Caritas*, p. 91-92.
80. Ibid., p. 48, 49.
81. Ibid., *Adevărul*, 1 octombrie 1993, p. 4; și *Expres*, 9-15 noiembrie 1993, p. 16.
82. Zamfirescu și Cerna, *Fenomenul Caritas sau mîntuirea românilor prin ei înșiși*.
83. Ibid., p. 17, Caractere îngroșate in original.
84. Ibid., p. 23.
85. Ibid., p. 24. Majuscule în original.
86. Ibid., p. 17. Majuscule în original.
87. Citat de pe spatele lucrării lui Zamfirescu și Cerna, *Fenomenul Caritas sau mîntuirea românilor prin ei înșiși*.
88. Cf. Mircea Eliade, *The Two and the One*, Londra, Harvil Press, 1965, p. 126-50. David Lempert a găsit o atitudine de tip *cargo cult* și în Rusia („Changing Russian Political Culture in the 1990s: Parasites, Paradigms, and Perestroika", *Comparative Studies in Society and History*, 35 [1993]: 643.
89. Într-o trecere în revistă a lucrărilor despre mișcările milenariste din Melanesia, Trompf citează intuiția pătrunzătoare a lui Eliade, potrivit căreia ele se dezvoltă atunci cînd se întîlnesc diferite înțelegeri ale timpului, ca fiind singura generalizare durabilă despre acest fenomen. Vezi G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 192. Vezi și Andrew Lattas, ed., „Alienating Mirrors: Christianity, Cargo Cults, and Colonialism in Melanesia", *Oceania*, 63 (special issue, 1992). Mulțumirile mele lui Eytan Bercovitch pentru aceste trimiteri.

90. Vezi capitolele 1 şi 2 ale acestui volum, precum şi lucrarea mea *Compromis şi rezistenţă*, Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 240-242.
91. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989. Vezi şi primul capitol al acestei cărţi, p. 61.
92. Datorită naţionalismului său, „mişcarea milenaristă" a Caritasului eşte foarte diferită de cele din Oceania sau din alte locuri unde au fost întîlnite. Literatura clasică asupra acestor din urmă forme le vede ca fiind prepolitice, pregătind drumul pentru mişcări politice şi chiar naţionale mult mai explicite, în vreme ce Caritasul şi asociatul său, PUNR-ul, parcurseseră deja această cale. Vezi Peter Lawrence, *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, University of Manchester Press, 1964); K.O.L. Burridge, *Mambu: A Melanesian Milenium*, Londra, Methuen, 1960; şi Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of „Cargo" Cults in Melanesia*, New York, Schocken, 1968.
93. Eliade, *The Two and the One*, p. 155.
94. Unii susţin că imageria religioasă a fost creată de Stoica şi de susţinătorii săi (de exemplu, Shafir, „The Caritas Affair", p. 24). Deşi cred că era posibil ca agenţi plasaţi în lungile cozi de la Caritas să fi lansat unele dintre aceste idei, mult mai important (aşa cum m-a convins munca mea de teren) era că oamenii le-au preluat cu mare entuziasm.
95. Smeoreanu şi colab., *Caritas*, p. 31 şi *Adevărul*, 10 octombrie 1993, p. 4 şi 11 noiembrie 1993, p. 1.
96. Smeoreanu şi colab., *Caritas*, p. 37.
97. Vezi ibid. p. 31; *Adevărul*, 6-7 noiembrie 1993, p. 1; *Evenimentul Zilei*, 8 noiembrie 1993, p. 3; *Adevărul*, 11 noiembrie 1993, p. 1 şi Magyari-Vincze şi Feischmidt, „The Caritas and the Romanian Transition", p. 36.
98. Toate aceste citate sînt din Magyari-Vincze şi Feischmidt, „The Caritas and the Romanian Transition".
99. Schemele nu numai că s-au prăbuşit; ele au provocat şi multe convulsii sociale (vezi, de exemplu, *România liberă*, 25 iunie 1993, p. 3).
100. Marius Niţu, „O dată cu apropierea iernii, Caritasul se «răceşte»", *Adevărul*, 22 octombrie 1993, p. 1. Oraşele în care

Caritasul a reușit cel mai bine au fost cele în care autoritățile locale erau din PUNR, ca în Petroșani, în timp ce în acelea care aveau primari din partidele de opoziție (ca în București) căutau să îl înlăture. În acest sens, poate că o cauză mai importantă a prăbușirii Caritasului în Brașov a fost faptul că primarul său nu provenea din partidele naționaliste, care dăduseră Caritasului un asemenea sprijin în Cluj, ci din partidele de opoziție.

101. *Evenimentul zilei*, 2-3 noiembrie 1993, p. 1.

102. Ioan Cristoiu, „De la Caritas la moaștele Sfîntului Dimitrie cel Nou", *Evenimentul Zilei*, 27 octombrie 1993, p.1.

103. Michael Stewart, convorbire personală.

104. Smeoreanu și colab., *Caritas*, p. 14-15.

105. Mai obișnuită însă era expresia: *Lasă-i să facă pui!*

106. Michael Taussig, „The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry". De asemenea, vezi: Jacques M. Chevalier, *Civilization and the Stolen Gift; Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press, 1982; Olivia Harris, „The Earth and the State: The Sources and Meanings of Money in Northern Potosi, Bolivia", in Maurice Bloch și Jonathan Parry, ed., *Money and the Morality of Exchange*, p. 232-68 și Michael Stewart, *The Time of the Gypsies: Poverty, Cultural Identity and Resistance to Proletarianisation in Socialist Hungary*, cap. 9.

107. Cf. John Davis, *Exchange*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1991, p. 20. Mulțumirile mele lui Elizabeth Dunn pentru idee și pentru trimitere.

108. Aceasta este o modificare a termenului lui Bianchi „corporații recalcitrante" (*unruly corporations*). Vezi Robert Bianchi, *Unruly Corporatism: Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, New York, Oxford University Press, 1989. Mulțumiri lui Ashraf Ghani pentru sugestie.

109. Cf. Jacek Kochanowicz, „The Disappearing State: Poland's Three Years of Transition", *Social Research*, 60, (1993): 831.

110. Vezi Caroline Humphrey, „«Icebergs», Barter and the Mafia in Provincial Russia", *Anthropology Today*, 7, (aprilie 1991): 8-13; David Stark, „Privatization in Hungary: From Plan to Market or from Plan to Clan?", *East European Politics and Societies*, 4.

(toamna 1990): 351-92; Lev Timofeyev, *Russia's Secret Rulers*, New York, Knopf, 1992, p. 127. Nu sînt de acord cu termenul „mafia" (este prea italienesc în conotațiile sale), şi nici cu cel de „clan" (implică în mod nepotrivit rudenia).

111. De exemplu, Louise Shelley, „Post-Soviet Organized Crime", *Demokratizatsiya*, 2 (vara 1994): 341-58, şi Lev Timofeyev, *Russia's Secret Rulers*, New York, Knopf, 1992.

112. Humphrey, „«Icebergs», Barter and the Mafia in Provincial Russia".

113. Kenneth Jowitt, comunicare personală. Vezi lucrarea mea *Compromis şi rezistență*, p. 111-112.

114. De exemplu, cînd un primar de oraş este din partidul de guvernămînt, aceasta sugerează o compoziție foarte diferită de aceea dintr-o zonă unde primarul este dintr-un partid de opoziție. Alegerile locale produc schimbări în structura coalițiilor recalcitrante, aşa cum fac şi scandalurile în care sînt implicate persoane care au un rol central în rețelele sociale.

115. Iliescu conducea practic partidul, deşi, tehnic vorbind, nu era conducătorul lui.

116. Pentru partidele care şi-au schimbat numele folosesc inițialele aşa cum erau în 1995. Procentele pe care le citez nu sînt cele cîştigate de fiecare partid din totalul voturilor, ci procentele cîştigate de fiecare partid în parlament. Am folosit cifrele date de Foreign Broadcast Information Service (*FBIS-EEU-92-193*) din 9 octombrie 1992, p. 27.

117. *Mesagerul transilvan*, 24 septembrie 1993, p. 1.

118. *România liberă*, 3 noiembrie 1993, p. 3.

119. Ibid., 22 iulie 1993, p. 16 şi 22 martie 1994, p. 16 şi Tom Gallagher, „The Rise of the Party of Romanian National Unity", *RFE-RL Reports*, 3 (18 martie 1994): 30. Prima sursă dă o cifră de 2.500 $ pe lună, iar ultima un total de 5 milioane $, pentru suma pe care PUNR-ul a primit-o de la Caritas prin intermediul impozitelor locale.

120. Vezi Tom Gallagher, „The Political Dimensions of the Caritas Affair in Romania", manuscris nepublicat (1993), p. 20-21.

121. Vezi, de exemplu, *România liberă*, 13 mai 1994, p. 9.

122. Vezi, de exemplu, *Evenimentul zilei*, 2 Ianuarie 1994, p. 8, în care Zanc, prefectul de Cluj, încearcă să-l submineze pe primarul Funar prin Caritas.

123. Vezi revista 22, 29 iunie–5 iulie 1994, p. 3. Situația sa nu s-a îmbunătățit în lunile următoare.

124. Jadwiga Staniskis, „«Political Capitalism» in Poland", *East European Politics and Societies*, 5 (iarna 1991): 127-41.

125. Deşi unele publicații au afirmat că numărul de piramide româneşti a fost de circa 100, cred că această cifră este prea mică. Luînd doar cifrele pentru şase oraşe: Braşov (100 scheme), Oradea (36), Piteşti (30 in şase luni), Constanța (25), Ploieşti (80 între 1991 şi 1993) şi Brăila (35), avem un număr de 306 asemenea scheme – şi ele au apărut şi în alte oraşe. Unele dintre schemele localizate erau filiale ale unor organizații mai mari, dar pentru că durata călătoriei afecta în mod semnificativ participarea oamenilor (ca să nu mai menționăm transportarea banilor pentru plăți, dată fiind starea rudimentară a sistemului bancar românesc), filialele pot fi considerate entități aproape separate de schema-mamă. Surse pentru cifrele menționate: *România liberă*, 25 iunie 1993, p. 5. *Adevărul*, 20 ianuarie 1994, p. 1; *Adevărul*, 27 ianuarie 1994, p. 1; *Adevărul*, 21 martie 1994, p. 3; *Adevărul*, 21 martie 1994, p. 3; *Adevărul*, 11 ianuarie 1994, p. 3 şi *România liberă*, 23 iulie 1993, p. 5. (Țin să remarc că cifrele nu sînt sigure, de vreme ce ziarele dădeau totaluri diferite chiar pentru acelaşi oraş.)

126. *Evenimentul zilei*, 16 octombrie 1993, p. 8. Multe alte ziare au publicat relatări comparabile. În mai 1994, se spunea că în cozile de victime ale Caritasului care îşi înregistrau plîngerile se aflau "pensionari, şomeri, țărani, muncitori, intelectuali şi... țigani. Este interesant că în coada celor care aşteaptau să îşi înregistreze plîngerile nu se găsesc foşti sau prezenți nomenclaturişti, membrii securității şi mai marii actualului regim. Se pare că ei au băgat în buzunare zeci şi zeci de milioane din banii acelora care au fost înşelați" (*România liberă*, 16 mai 1994, p. 16).

127. Vezi Romulus Brâncoveanu, „Fenomenul «Caritas» şi escrocheria politică", *România liberă*, 8 martie 1994, p. 2. Vezi şi

România liberă, 21 martie 1994, p. 1; *România liberă*, 6 ianuarie 1994, p. 10.

128. Iată cum s-a spus ca a început „Gerald"-ul: cînd oficialitățile locale i-au dat verde, ele au primit asigurări că vor fi la începutul listei de depunători şi că vor primi un milion de lei după două luni pentru fiecare 100.000 de lei depuşi. Vezi *Evenimentul zilei*, 15 octombrie 1993, p. 1-2.

129. Vezi Katherine Verdery şi Gail Kligman, „Romania after Ceauşescu: Post-Communist Communism?" în *Eastern Europe in Revolution*, ed. Ivo Banac, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 117-47.

130. Tom Gallagher, „Vatra Românească and Resurgent Nationalism in Romania", *Ethnic and Racial Studies*, 15 (1992): 579. Iată cîteva dovezi anecdotice pentru această legătură. Mai întîi, la prima mea vizită la sediul Caritasului l-am întrebat pe ghidul meu ce slujbă avusese înainte de a lucra la Caritas. Mi-a răspuns că a fost şofer, că a lucrat la contraspionaj şi că intrase în SRI după revoluție. Cînd am comentat cît de bine organizat era Caritasul, mi-a spus: „Nu este surprinzător! A fost planificat de cinci ani" – ceea ce ar plasa originile sale *înainte* de revoluție. Prietenii cărora le-am relatat acest lucru spuneau că au auzit că Securitatea avusese scheme piramidă asemănătoare în ascuns înainte de 1989. În sfîrşit, prietenii din Cluj mi-au spus că primii colegi care au depus la Caritas erau suspectați de multă vreme că ar fi fost informatori ai Securității.

131. Vezi Tom Gallagher, „Vatra Românească and Resurgent Nationalism in Romania" şi „The Political Dimensions of the Caritas Affair in Romania"; Dennis Deletant, „Convergence vs. Divergence in Romania: The Role of the *Vatra Românească* movement in Transylvania" (lucrare prezentată la conferința organizată de School of Slavonic and East European Studies, 8-14 decembrie 1990) şi capitolul 4 al acestei lucrări. Pentru ziarele româneşti, vezi, de exemplu, *Adevărul*, 14 martie 1994, p. 3; *România liberă*, 22 martie 1994, p. 16; *Evenimentul zilei*, 9 octombrie 1993, p. 4 şi *România liberă*, 4 mai 1994, p. 16. (Remarc faptul că aceste ziare nu sînt întotdeauna credibile.) Pentru prezența disproporționată a PUNR-ului printre depunătorii la

Caritas, vezi lista parlamentarilor care au depus la Caritas, publicată în *Adevărul*, 12 noiembrie 1993, p. 1.

132. În interviul său televizat din 8 februarie 1994, de exemplu.

133. *Adevărul*, 20 ianuarie 1994, p. 1 și 26 ianuarie 1994, p. 1-2.

134. *România liberă*, 8 iulie 1993, p. 2, a publicat o estimare detaliată a sumelor care puteau intra într-o schemă piramidală nou întemeiată și a creșterii ei în următoarele șase luni, ținînd seama de plăți. Ratele dobînzii la depozitele de economii bancare au variat mult în timpul perioadei în discuție. În toamna anului 1993, cînd multe dintre schemele concurente începuseră să funcționeze, cineva putea obține o dobîndă anuală de 50% sau chiar mai mult; această cifră a crescut în timpul iernii (cînd se mai întemeiau scheme, în ciuda dificultăților evidente ale Caritasului). Astfel, plasarea banilor în depozite cu dobîndă ridicată era într-adevăr o posibilitate pentru organizatorii schemei. Dat fiind faptul că într-o schemă nou înființată intrau adesea foarte mulți bani – despre „Gerald", de exemplu, se spune că a încasat trei sute de milioane de lei în primele sale patru zile (*Adevărul*, 15 octombrie 1993, p. 1) – profitul lor pe termen scurt, chiar dacă s-ar fi limitat la dobîndă, putea fi enorm.

135. *Adevărul*, 26 ianuarie 1994, p. 2.

136. *Cronica Română*, 28 septembrie 1993, p. 3; *Evenimentul zilei*, 19 martie 1994, p. 3 și 12 aprilie 1994, p. 10. În vara anului 1994, a apărut o lungă discuție în presă despre planul guvernului de a accepta doar un singur certificat de proprietate de la fiecare cetățean, pentru a rectifica faptul că mulți își vînduseră certificatele fără a înțelege valoarea lor potențială ca acțiuni în firme profitabile. Este posibil ca în spatele acestui plan să fi existat un conflict între antrepratcici în legătura cu cine avea să controleze valoarea reprezentată de certificate.

137. Partea acestei întrebări la care nu încerc să răspund – de ce depunătorii au continuat să vină, în ciuda dovezilor covîrșitoare că își vor pierde banii – indică cel mai semnificativ aspect al acestui capitol din punct de vedere etnografic: existența printre români a unei structuri de gîndire pe care cei mai mulți dintre cititorii americani o vor găsi cu totul de neînțeles. De fapt, la acest lucru se referă „tranziția de la socialism".

138. Acest articol, apărut în *Telegraful* din Constanța, a fost citat, fără numele autorului, în *Evenimentul zilei*, 2 februarie 1994, p. 3. Adaug că o sursă foarte bine plasată, dar greu de spus cît de credibilă, mi-a spus că schema s-a prăbuşit fără convulsii pentru că serviciile secrete au condus atent acest proces.

139. Aceste cifre provin din anunțuri publicitare şi articole din ziarele *Evenimentul zilei, România liberă* şi *Adevărul* din noiembrie 1993 pînă în februarie 1994. Mai erau multe alte jocuri, dar acestea sînt cele pentru care cunosc atît mizele, cît şi faptul că ele au început după ce Caritasul luase avînt.

140. *Evenimentul zilei*, 16 octombrie 1993, p. 8 şi 28 octombrie 1993, p. 8.

141. Vezi, de exemplu, *Financial Times*, 8 august 1994, p. 1-2. Sloganul depunătorilor era: „Încrede-te în MMM, nu te încrede în birocrați". Povestea alegerii lui Mavrodi provine de la National Public Radio (31 octombrie 1994).

142. Cercetările mele asupra Caritasului s-au oprit la 1994 şi de aceea nu pot răspunde la multe întrebari care au apărut în urma prăbuşirii jocului.

143. *Evenimentul zilei*, 18 decembrie 1993, p. 1, anunța că unele bănci din Cluj au intrat în posesia a 50 de apartamente care fuseseră ipotecate pentru ca proprietarii lor să poată participa la Caritas. *Adevărul*, 14 februarie 1994, p. 1, anunța, în mod similar, că în fiecare zi băncile din Hunedoara licitau casele celor care le folosiseră ca garanții pentru a împrumuta ca să joace la Caritas.

144. *România liberă*, 18 martie 1994, p. 1 şi 25 iunie 1993, p. 5. *Adevărul*, 3 martie 1994, p. 2.

145. Pe la începutul lunii iunie se formaseră cîteva asemenea asociații, cu nume ca „Asociația de recuperare a depozitelor de tip Caritas", „Comitetul de acțiune pentru recuperarea banilor depuşi la Caritas", „Asociația victimelor Caritasului" şi „Asociația celor înşelați de jocurile de întrajutorare". Unii avocați şi-au oferit serviciile gratis. Ştirile din vara lui 1994 sugerau, totuşi, hărțuirea politică a unor din activităților lor. Vezi, de exemplu, Virgil Lazăr, „Boss Stoica Gets Hysterical while Damaged Claim International Protection". *România liberă*, (ediția internațională în engleză), 30 iulie–5 august 1994, p. 7. În mod asemănător, în

Rusia de după prăbuşirea schemei MMM, acţionarii au organizat marşuri şi un sindicat pentru a apăra drepturile depunătorilor în întreaga ţară. Vezi *FBIS-SOV-94* nr. 148 (2 august 1994), p. 16-18; nr. 157 (15 august 1994), p. 25; nr. 162 (22 august 1994), p. 25 şi nr. 168 (30 august 1994), p. 14.

146. În timp ce avea loc arestarea lui Stoica (august 1994), PUNR-ul a ajuns la o înţelegere cu guvernul şi a primit patru portofolii ministeriale pe care le dorise de multă vreme. Faptul s-a întîmplat chiar cînd poziţia PUNR-ului în sondaje se prăbuşise, ceea ce aruncă o lumină neaşteptată asupra arestării lui Stoica şi a consecinţelor sale. Este posibil ca sacrificarea lui Stoica şi a Caritasului să fi fost preţul pe care PUNR-ul a trebuit să-l plătească pentru intrarea la guvern. Noua alianţă a sugerat însă că Stoica nu va sta în închisoare prea multă vreme – şi exact aşa a şi fost. Cu alte cuvinte, în schimbul controlului asupra prăbuşirii Caritasului, menit să evite haosul social, şi al consimţămîntului de a fi arestat (în loc să fugă, aşa cum au procedat mulţi alţi proprietari de piramide), Stoica urma să fie repede iertat. Astfel, soarta sa a fost similară cu cea a potentaţilor regimului lui Ceauşescu, care (aşa cum se pare acum) au fost de acord să fie sacrificaţi pentru ca succesorii lor să preia puterea şi să îi ierte mai tîrziu.

147. Brâncoveanu, „Fenomenul «Caritas» şi escrocheria politică".

POST-SCRIPTUM

Şi cu *Teoria* cum rămîne? Cum să mergem mai departe fără *Teorie*? Este oare suficient să respingi trecutul, e oare înțelept să mergi înainte, aşa orbeşte, fără Lumina Rece şi Strălucitoare a Teoriei care să te călăuzească? Ce au de oferit reformatorii aceştia în privința Teoriei? ... Stimulente de piață? Capitalismul diluat, temporar şi de ocazie, al lui Buharin? Oamenii NEPului*! Copii pitici ai unei rase de giganți!... Schimbare? Da, trebuie să ne schimbăm, dar arătați-mi Teoria şi voi fi pe baricade.... Şarpele îşi leapădă pielea numai cînd e gata pielea cea nouă: dacă renunță la singura membrană pe care o are înainte ca să o poată înlocui, va fi gol pe lume, pradă forțelor haosului: fără pielea sa va fi făcut bucăți, îşi va pierde coerența şi va muri. Aveți voi oare, şerpişorii mei, o piele nouă? Atunci nu îndrăznim, nu putem merge mai departe.

(*Tony Kushner*, Slavs!)

Aşa zicea Alexei Antediluvianovici Prelapsarianov, cel mai bătrîn bolşevic în viață, imaginat de Tony Kushner, în ultimul său discurs către facțiunea reformistă din Camera Deputaților a Uniunii Sovietice în 1985. În ciuda discursului său, socialismul şi-a lepădat, totuşi, pielea înainte ca una nouă să fie gata şi a procedat astfel fără să aibă cu adevărat o teorie despre cum să meargă mai departe. În această carte am descris cîteva dintre etapele timpurii ale procesului de creştere a unei

---

* NEP - Noua Politică Economică. Cf. Cristopher Andrew and Oleg Gordievski, *KGB, istoria secretă a operațiunilor sale externe de la Lenin la Gorbaciov*, Bucureşti, Editura All, 1994, p. 32.

piei noi. Acest proces a fost condus în cîteva țări după „teoria" terapiei de șoc; alte teorii – împreună cu improvizații evidente – au dominat în alte părți. Războiul teoriilor în transformarea Europei de Est face ca fostul bloc sovietic să semene cu acele conflicte militare în care superputerile luptau prin procură, în timp ce clienții-combatanți le testau arsenalul (de exemplu, diferitele conflicte arabo-israeliene și războiul din Golf din 1991). Arsenalele testate cu aceste ocazii includ nu numai proiecte de viitor, ci și teorii care să explice cum se va desfășura viitorul.

Nu este prima oară cînd regiunea a fost tulburată de goliciune inoportună și de teorii nepotrivite: întregul experiment bolșevic poate fi văzut ca un astfel de exemplu, în care o teorie creată pentru condiții care nu existau a distrus structurile existente și a produs mai mult haos decît ordine. Teoria nu este în mod necesar cea mai bună cale spre schimbarea socială. Acest lucru este și mai adevărat atunci cînd chiar conceptele încastrate în teorie au nevoie de reîntinerire, fiind prăfuite și rigide. Cu alte cuvinte, fosta lume sovietică nu este singura care are nevoie de o piele nouă; la fel au nevoie și științele sociale din Occident.

Așa cum am sugerat la sfîrșitul primului capitol, prăbușirea socialismului a fost mai mult decît dispariția unui tip de regim. Anul 1989 a fost semnul unei schimbări profunde a lumii contemporane, una care afectează atît fostul bloc sovietic cît și conceptele fundamentale și modurile de viață din Occident. În centrul ei se afla o schimbare în economia globală, uneori numită trecere la „acumularea flexibilă"; implicațiile merg mult dincolo de „economie" spre organizarea politică și spre toate tipurile de instituții sociale și sisteme de semnificație. Printre multele lucruri aflate acum în discuție se află noțiunile de proprietate[1], conținutul unor forme politice precum democrația și structurile de partid durabile prin care aceasta este susținută[2], natura și rolul statului[3], înțelesul

cetățeniei și al națiunii[4]. Toate aceste teme apar în această carte despre reconceperea Europei de Est, dar reconceperea lor în raport cu contextele și teoriile occidentale este la fel de importantă. Cele două procese ar trebui să decurgă simultan.

Este ceea ce reiese clar din imaginea care începe să se contureze din această carte în întregul ei. Mai întîi, constatăm printre investitorii la Caritas atestări consistente ale unor noțiuni neliniare ale timpului – asta în timp ce postmodernismul pune sub semnul întrebării, într-un cadru mult mai general, linearitatea temporală[5]. Nu doar printre români se poate detecta o gîndire eshatologică: se regăsește printre anumiți fundamentaliști americani, care prevedeau Apocalipsa în anul 2000, dar și printre neoconservatorii care proclamă „sfîrșitul istoriei". În al doilea rînd, peste tot în Europa de Est vedem lupte pentru dreptul de proprietate, care nu sînt rezolvate în favoarea individului, ci mai curînd suspendate într-o stare de ambiguitate; toate acestea se întîmplă în timp ce apar noi întrebări despre drepturile de proprietate, în numeroase alte circumstanțe din alte părți, privind (de exemplu) Internetul și părinții surogat. Se poate întîmpla, în epoca acumulării flexibile, ca ambiguitățile drepturilor de proprietate postsocialiste – un handicap, în teoria occidentală a drepturilor de proprietate – să se dovedească un avantaj[6]. În al treilea rînd, nu vedem în România partide stabile, ci coaliții politice schimbătoare, aflate în transformare (este acest tip de partid potrivit și pentru o acumulare flexibilă?), tot așa cum identitățile partidelor din țări ca Italia sau Statele Unite au început să devină mobile. În al patrulea rînd, observăm conflicte în privința omogenității sociale, a individualizarii și a inegalității în întreaga fostă lume socialistă. În timp ce unii politicieni promovează pluralismul, individualismul și diferențele sociale, ca parte a unui viitor european dezvoltat și civilizat, alți politicieni – naționaliști – își exprimă rezistența față de aceste valori. În SUA, Canada și Marea Britanie, întrebări similare

produc discursurile foarte diferite din jurul multiculturalismului şi diversităţii.

În al cincilea rînd, observăm lupte majore privind inviolabilitatea graniţelor. Va fi România invadată de capital străin sau vor putea naţionaliştii să împiedice acest lucru? Vor cîştiga maghiarii autonomie în statul român? Se va dezvolta un sistem de suveranităţi suprapuse, în măsura în care drepturile minorităţilor vor fi garantate din afară? Aceste întrebări sînt determinate de transnaţionalizarea unor identităţi, precum cea a maghiarilor sau a slovenilor, astfel încît identitatea maghiara sau cea slovenă sînt acum mai puţin limitate la graniţe teritoriale decît oricînd înainte. Transnaţionalizări similare – şi îngrijorari similare în ceea ce priveşte permeabilitatea graniţelor – apar peste tot în lume, manifestîndu-se în ţările dezvoltate în dezbaterile politice asupra imigraţiei[7]. În România, întrebările referitoare la identităţile transnaţionale sînt mult mai avansate printre maghiari decît printre români (datorită poate dimensiunilor diasporei maghiare), dar sînt vizibile şi printre cei din urmă, pe măsură ce guvernul român încearcă să decidă cine este „înăuntru" şi cine este „în afară" în privinţa restituirii proprietăţii. Astfel, întrebările despre naţiune şi proprietate se suprapun şi se complică una pe alta, aşa cum naţiunile nonteritoriale trebuie într-un fel sau altul să se alinieze la drepturile de proprietate localizate. Ce fel de entitate va fi „posesorul" ultim al proprietăţii: indivizii sau o colectivitate anumită, poate individul colectiv cunoscut sub numele de „naţiune?"

În plus, în întregul bloc socialist, (re)crearea de noi state, ca în regiunea baltică şi fosta Iugoslavie, ridică întrebări asupra cetăţeniei. Cine este „înăuntru" şi cine este „în afară", dacă nu ţinem seama de teritoriul pe care se întîmplă să locuiască? Sînt slovacii sau croaţii din America „înăuntru" ca cetăţeni slovaci sau croaţi, în timp ce „străinii" care locuiesc pe teritoriile Slovaciei sau Croaţiei sînt consideraţi „în afară"?

Cine are dreptul să voteze: cei care locuiesc pe teritoriul unui stat-naţiune sau doar unii dintre ei – poate împreună cu alţii avînd etnia „potrivită" şi care trăiesc peste hotare? Aceste întrebări apar acum în toate statele lumii în care mase mari de „străini" au venit să locuiască, nu doar în fostele state ale blocului sovietic. Întrebări legate de stat, teritoriu, naţiune, proprietate şi democraţie par să se fi încîlcit de tot.

Pe măsură ce înţelesurile cetăţeniei, individualităţii, timpului, omogenităţii, statelor, inegalităţii, naţiunilor, proprietăţii şi teritoriului sînt în ultima vreme contestate peste tot, devine şi mai clar că teoria actuală nu mai poate cuprinde postsocialismul fără a-şi reconsidera propriile fundamente – fără creşterea propriei sale piei noi. Aceasta înseamnă să încerci să gîndeşti altfel. Pentru un asemenea efort, antropologia se poate dovedi un însoţitor interesant. Pentru început, antropologia a fost multă vreme preocupată de problemele „liminalităţii" – adică de stările de tranziţie, precum procesele de exfoliere a pieii sociale sau riturile care marchează trecerea de la tinereţe la maturitate. Această perspectivă a disciplinei ar privi ca elemente esenţiale ale tranziţiei anumite forme rituale: alegerile, de exemplu, care consacră în mod ritual noile politii ca „democratice", mult înainte ca o infrastructură multipartid completă să fie funcţională. În al doilea rînd, tranziţiile (asemenea pieilor lepădate) se referă la moarte şi la o nouă naştere. Dintre diferitele ştiinţe sociale care benchetuiesc acum pe cadavrul socialismului, doar antropologia are multe de spus despre aceste teme elementare. Momentele revoluţionare aduc adesea discuţia despre moarte şi o nouă naştere – discuţie menită să nimicească vechea ordine şi să justifice ceea ce urmează. Putem începe să privim aceste procese dintr-o perspectivă antropologică gîndindu-ne la vieţile politice ale trupurilor moarte.

Trupurile moarte, din carne şi bronz, erau esenţiale pentru a simboliza (ajutînd astfel să se şi producă) sfîrşitul

socialismului. Demontarea statuilor reprezentîndu-i pe fondatorii socialismului – Lenin, Stalin, Dzerjinski – la Moscova, Varşovia, Bucureşti şi în alte părţi se asemăna cu spectacolele execuţiei publice tratate atît de viu de Foucault[8]. Unora dintre aceşti eroi proaspăt căzuţi li s-au făcut înmormîntări publice. La Erevan, în Armenia, cînd statuia lui Lenin a fost luată de pe piedestalul său, a fost pusă pe un camion şi condusă de-a lungul pieţei centrale ca într-un sicriu deschis, precum trupul unei persoane decedate, în timp ce trecătorii aruncau crengi de pin şi monede, ca pentru un mort. În Mongolia, unde o statuie imensă a lui Stalin a fost doborîtă tîrziu, în 1990, ţăranii au stropit cu lapte locul unde a fost statuia. Mongolii cred că prin această practică vor preveni ca mîniosul spirit rău să se întoarcă şi să-i bîntuie[9]. (Exact o astfel de bîntuire este explorată de filmul georgian *Căinţa*, din anul 1984). Prin aceste „morţi", autorii gîndeau că ucid şi înmormîntează socialismul însuşi.

Cortegiile de cadavre de bronz îşi aveau corespondentul în carne şi oase, în măsura în care prăbuşirea socialismului a produs, peste tot în regiune, adevărate parade de cadavre: exhumate, transportate de la New York la Budapesta, de la Washington la Varşovia, de la Paris la Bucureşti, dezgropate şi împrăştiate, exilate din zidurile Kremlinului în locuri mult mai modeste[10]. Pentru acele corpuri care erau deja „erau acasă", procesul a fost relativ simplu. Pentru cele de peste hotare era necesară rezolvarea unor forme neobişnuite de suveranitate suprapusă (altcineva are cadavrul „nostru") printr-o nouă diplomaţie, pentru a extrăda rămăşiţele trupeşti care deveniseră acum preţioase. Batalioane întregi de trupuri moarte luptau să se separe de Iugoslavia, în măsura în care grupurile rivale exhumau sute de cadavre din peşterile carstice şi le anunţau ca fiind victimele genocidului comis de adversarii lor[11]. Prin asemenea acţiuni, oamenii îşi apropriau şi revalorizau trecutul în serviciul unui nou viitor, prin aproprierea şi revalorizarea

trupurilor moarte ale unor persoane care au fost importante şi acum căpătau o nouă semnificaţie. Revalorizarea putea fi izbitoare: fostul prim-secretar Imre Nagy, de exemplu, conducătorul revoltei ungare din 1956, a fost exhumat şi reîngropat într-un fel care îl transforma oarecum într-un erou *anti*-comunist[12]. Tratamentul trupurilor poate semnifica nu doar o revalorizare a persoanelor, ci şi schimbări în tendinţele politice. Oricine este interesat de „restaurarea" comunistă, atît de temută de opoziţia politică românească, ar trebui să-şi ţină privirea aţintită pe mormîntul lui Ceauşescu din Bucureşti.

După revoluţii, est-europenii păreau să fie copleşiţi de necrofilie. În 1989, un întreprinzător maghiar bogat a cheltuit sume imense pentru o expediţie în Siberia, unde era convins că a găsit scheletul poetului revoluţionar şi martirului naţional din secolul al XIX-lea Petőfi Sándor (s-a dovedit pînă la urmă că era vorba despre o tînără evreică[13]). Mulţimi de mii şi mii de oameni s-au adunat la Bucureşti în 1993 pentru a venera relicvele Sfîntului Dumitru[14]. Primarul Clujului, Gheorghe Funar, a produs un incident internaţional în 1994 cînd şi-a anunţat planul de a muta statuia lui Mátyás/Matei Corvin, rege ale Ungariei în secolul al XV-lea, din poziţia sa centrală din Cluj, pentru a face săpături în căutarea oaselor strămoşeşti din ruinele romane despre care se credea că vor fi găsite sub statuie. Relicvariile medievale şi cele din ziua de astăzi par dintr-o dată înrudite.

Cum este memoria socială modelată şi remodelată de tratamentul cadavrelor? Ce fel de conştiinţă este aceasta, în care sisteme politice întregi sînt resemnificate prin mutarea trupurilor moarte şi reîngroparea lor? Sînt oare cadavrele o formă ciudată de investiţie, a cărei valoare este dată de scoaterea lor din mormînt şi punerea lor înapoi?[15] Cum ar trebui să înţelegem relaţia politică a celor vii cu cei morţi – o problemă centrală a antropologiei?[16] Cum aceste exemple se înmulţesc, se pare că ştiinţa cea mai potrivită pentru a înţelege

postsocialismul este necromanția și că antropologii vor fi scribii ei.

Moartea și renașterea sînt legate nu numai prin politica cadavrelor, ci și prin două sisteme majore de semnificații: rudenia și naționalismul. Credințele și ritualurile din sistemele de rudenie îi leagă pe cei vii între ei și cu generațiile viitoare prin relațiile cu cei morți. Tot așa se întîmplă și cu ideile despre națiune. Națiunile, ca și grupurile de rudenie, prosperă prin strămoșii lor – sentimentul național este cel care insistă să discute care mort merită onoruri, recuperîndu-i pe cei decedați din liniștea mormintelor neînsemnate sau străine prin ceremoniile zgomotoase ale unei ființe naționale revitalizate. Din nou, asemenea grupurilor de rudenie, națiunile insistă asupra importanței moștenitorilor lor, asupra continuității liniei naționale. Controversele din jurul temei avortului din aproape fiecare țară est europeană probează în mod elocvent obsesia „stingerii națiunii" și a nașterilor care trebuie să o împiedice[17]. Așa cum observă Salecl: „atunci cînd membrii fostei opoziții croate scriu că «un făt este tot un croat», ei demonstrează că o opinie despre avort este în același timp o opinie despre viitorul națiunii"[18]. Un astfel de pro-natalism naționalist leagă temuta dispariție a națiunii de imaginile politicii socialiste de liberalizare a avorturilor (nu și în România) despre care acum se crede că au amenințat însăși existența națiunii. În acest fel, socialismul este egal cu moartea și înmormîntarea lui impune o renaștere națională în numele viitorului.

Cercetarea antropologică asupra naționalismului ni-l înfățișează ca fiind în esență despre legăturile de rudenie, organizate în jurul ideilor despre tinerețe și maturitate, masculin și feminin, substanță comună, sînge și oase, și excludere[19]. Dacă naționalismul este un fel de rudenie, atunci aceleași axe vor organiza și naționalismul. Putem așadar să ne așteptăm ca ideile naționale să înmormînteze trecutul socialist și să reconfigureze viitorul postsocialist în parte prin noțiunile

de gen şi substanţă. Imaginile de gen ale rudeniei – imaginile fraternităţii, ale strămoşilor, ale ţării-mamă sau ale patriei – se află în inima imageriei naţionaliste. De aceea, cercetătorii drepturilor cetăţeneşti postsocialiste şi ai democraţiei ar trebui să urmărească foarte atent teoriile aproape invizibile ale procreării aflate în spatele unor asemenea imagini, teorii care-i privilegiază pe bărbaţi ca fiind zămislitorii spiritului etern al naţiunii, în timp ce femeile nu oferă decît recipientul pentru acesta[20]. Insistenţa naţionalistă asupra fertilizării acestui recipient şi a menţinerii lui „în curăţenie" afectează profund perspectivele politicii postsocialiste, pentru că afirmă drepturile şi nevoile colectivităţii deasupra dorinţelor indivizilor de a da naştere sau nu moştenitorilor naţiunii. Pro-natalismul naţionalist stigmatizează familiile mici, femeile orientate către carieră şi „străinii" prolifici (precum rromii), privindu-i ca pe duşmanii naţiunii, poluanţi ai corpului politic. Astfel, simbolismul morţii şi al procreării, precum şi sexualizarea imageriei naţionale, ne vor ajuta să arătăm cum este înmormîntată vechea ordine politică şi ce fel de ordine nouă se naşte.

În sfîrşit, dacă naţionalismul, asemenea rudeniei, implică o substanţă comună, atunci trebuie să căutam reprezentări ale pămîntului naţional ca fiind corpul, oasele sau sîngele solidificat al strămoşilor, ori noţiuni asemănătoare vechilor teorii climatologice pentru care caracterul unei naţiuni era înrădăcinat, aproape literalmente, în climă şi pămînt[21]. Descoperirea unor asemenea înţelesuri ar arunca asupra decolectivizării o lumină neaşteptată, legînd proprietatea de ideile naţionale. Proprietarii ar deveni astfel nu doar emanaţiile sufletului naţiunii, ci şi o categorie foarte specială de apărători ai trupului ei, ai pămîntului care este substanţa strămoşilor şi matricea propriei lor fiinţe naţionale. De asemenea, naţiunile sînt imaginate ca avînd „moşteniri", adesea numite „patrimonii", în care pămîntul este o componentă importantă. În această logică, proprietatea devine o extensie a unei relaţii de rudenie cu

lumea, iar statul-națiune teritorial devine o gigantică descendență patriliniară. Procesul de decolectivizare, dată fiind această posibilitate, se poate dovedi o luptă pentru a se determina cine sau ce entitate socială – indivizii „particulari"? colectivitatea națională așa cum este ea întruchipată în stat? – este cel mai bun ocrotitor al trupului națiunii, care este pămîntul nostru strămoșesc. Așa cum am arătat anterior, întrebări privind statul, teritoriul, națiunea, proprietatea și democrația se întrepătrund din nou, de această dată datorită unui ocol neașteptat, unui fel de a gîndi foarte diferit de acela a teoriilor obișnuite. Este oare vorba despre un drum către o teorie cu o piele nouă?

Am discutat despre moarte și renaștere din perspectiva pieii; am putea pentru o clipă să adoptăm perspectiva șarpelui. Era Prelapsarianov îndreptățit să compare transformarea blocului sovietic cu șerpii care își schimbă pielea? Un șarpe cu o piele nouă rămîne, totuși, un șarpe; și-a schimbat exteriorul, dar interiorul rămîne în mare măsură același. Aceasta nu este, cu siguranță, o imagine optimistă pentru postsocialism. Să ne gîndim atunci la omizile care mor ca un lucru și răsar din nou din învelișurile lor într-o alta?[22] Pe de altă parte, poate că această metaforă împărtășește în mod nepotrivit teleologia nefericită a bolșevismului și a terapiei de șoc: o certitudine că rezultatul final este cunoscut. Mai bine să nu etichetăm aceste creaturi în transformare și, în schimb, să urmărim îndeaproape ce vor deveni. Poate că goliciunea și nedeterminarea lor le va face avangarda viitorului.

NOTE

1. De exemplu. bătăliile din jurul tehnologiilor reproductive şi al drepturilor de proprietate intelectuală (în special legate de mass media electronică) din Statele Unite.
2. Acestea au fost puse sub semnul îndoielii în politica americană, de exemplu, începînd din campania prezidenţială din 1992 sau chiar mai devreme, prin dezbaterea tot mai intensă a rolului jucat de organizaţiile PAC (Political Action Committee – Comitet de Acţiune Politică) în procesul politic american.
3. Vezi, de exemplu, Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, 990-1990 (Oxford, Blackwell, 1990), pentru doar una dintre multele discuţii asupra declinului statului.
4. Vezi, de exemplu, ediţia specială de vară din 1993 a revistei *Daedalus*; Rogers Brubaker, „Rethinking Nationhood: Nation as Institutionalized Form, Practical Category, Contingent Event", *Contention*, 4 (1994): 3-14; şi Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), cap. 6, pentru discuţii despre schimbarea sensurilor naţiunii şi naţionalismului.
5. Pentru opere contemporane ce iau în discuţie convenţiile timpului linear, vezi, de exemplu, filmul *Pulp Fiction*, precum şi orice alt film regizat de David Lynch (ca să nu mai vorbim de multe altele), şi romanul lui Martin Amis, *Time's Arrow* (ca să menţionăm doar unul). Din comentariile mele asupra timpului nonlinear nu trebuie înţeles că, punînd în discuţie linearitatea, fac ceva nou. Doar un singur exemplu, Henri Bergson a construit o întreagă filozofie, în prima parte a secolului al XX-lea, pe această temă. (Este semnificativ că el a scris într-o perioadă asemănătoare celei prezente, un moment de schimbare masivă în procesele globale de acumulare.)
6. Vezi David Stark „Recombinant Property in East European Capitalism", *American Journal of Sociology*, 104 (1996): 993-1027.

7. Exemple sînt Propunerea 187 anti-imigrație din California, votată favorabil în noiembrie 1994, și impactul scontat al acestui vot asupra platformei Partidului Republican pentru alegerile prezidențiale din 1996 în Statele Unite. Vezi Michael Kearney, „Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", *Journal of Historical Sociology*, 4 (1991): 52-73.
8. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York, Pantheon Books, 1978), cap. 2. Vezi, de exemplu, filmul despre răsturnarea lui Felix Dzerjinski la Varșovia (*Eastern Europe: Breaking with the Past – the Polish Experience* [Washington, DC., Global View Productions, 1990]).
9. Aceste două exemple provin din comunicări personale de la etnograful armean Levon Abrahamian.
10. Vezi, de exemplu, Susan Gal, „Bartók's Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric", *American Ethnologist*, 18 (1991): 440-58 și „Nagy Imre's Funeral: Ritual and Public Discourse in Socialist Hungary", lucrare prezentată la întîlnirea anuală organizată de American Ethnological Society, 1990; István Rév, „Parallel Autopsies", *Representations*, 49 (1995): 15-39; Eva Hauser, „Traditions of Patriotism, Questions of Gender: The Case of Poland", *Genders*, 22 (1995): 78-104, care discută reîngroparea lui Paderewski.
11. Vezi Bette Denich, „Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide", *American Ethnologist*, 21 (1994): 367-90; Robert M. Hayden, „Recounting the Dead: The Discovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late- and Post-Communist Yugoslavia", în *Memory, History, and Opposition under State Socialism*, ed. de Rubie S. Watson (Santa Fe, School of American Research Press, 1994); și Pamela Ballinger, „The Politics of Submersion: History, Collective Memory, and Ethnic Group Boundaries in Trieste", manuscris dactilografiat nepublicat (1993).
12. Rév, „Parallel Autopsies".
13. Ibid.
14. Vezi cap. 7 din acest volum.
15. Datorez această analogie lui Tamás Hofer.
16. Vezi, de exemplu, Cécile Barraud, Daniel de Coppet, André Iteanu și Raymond Jamous, *Of Relations and the Dead* (Oxford,

Berg, 1994); Maurice Bloch, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar* (Londra, Seminar Press, 1971); Maurice Bloch şi Jonathan Parry, ed., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982); Gillian Feeley-Harnik, *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar* (Washington, DC., Smithsonian Press, 1991).

17. Pîna în 1995, România rămîne excepţia de la această afirmaţie, deoarece politica pro-natalistă a lui Ceauşescu a fost atît de nepopulară, încît nici un grup politic nu a încercat de atunci să o reînvie. Despre pro-natalism în alte părţi, vezi trimiterile din cap. 3.
18. Renata Salecl, „Nationalism, Anti-Semitism, and Anti-Feminism in Eastern Europe", *Journal of Area Studies*, 2 (toamna 1993): 84.
19. Vezi, de exemplu, culegerea de studii editată de Sylvia Yanagisako şi Carol Delaney, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* (New York, Routledge, 1995) şi cea a lui Brackette Williams (*Women out of Place: The Gender of Agency, the Race of Nationality*, [New York, Routledge, 1996]).
20. Carol Delaney, „Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", în Sylvia Yanagisako şi Carol Delaney, *Naturalizing Power*.
21. Am făcut aluzie la această posibilitate în cap. 5. Pentru teorii climatologice, vezi Jovan Cvijič, *La Peninsule Balkanique, géographie humaine* (Paris, A. Colin, 1918); Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (New York, Appleton, 1900).
22. Mulţumesc lui Elizabeth Dunn pentru această imagine.

LIBRĂRII în care puteți găsi cărțile colecției *Sinteze*

ARAD

Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257/284749

BACĂU

Librăria *Glissando*, Bd. Nicolae Bălcescu nr. 8, tel. 0234/186677

BRAȘOV

Librăria *Șt. O. Iosif*, str. Mureșenilor nr.14, tel. 0268/477799

BUCUREȘTI

Librăria *NOI*, BD. N. Bălcescu nr. 18, tel. 021/3102528

Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 021/3158761

Librăria *Academiei*, Calea Victoriei nr. 12 A, tel 021/3138588

Librăria *Luceafărul*, Bd. Unirii nr. 10, tel. 021/3130075

Librăria *Minerva*, Calea Victoriei nr. 126, tel. 021/3154777

BUZĂU

Librăria *Faust*, str. Cuza Vodă nr 68, tel 0238/446885

CLUJ

Librăria *Orfeu*, Piața Unirii nr 10, tel. 0264/195339

CONSTANȚA

Librăria *Sophia*, str. Dragoș Vodă nr. 13, tel. 0241/616365

CRAIOVA

Librăria *Thalia*, Teatrul Național Craiova, tel. 0251/415782

DEVA

Librăria *Prescom Divers*, str. Ana Ipătescu nr. 11, tel. 0254/213782

GALAȚI

Librăria *Costache Negri*, str. Domnească nr. 27, tel 0236/472927

TG. JIU

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Tudor Vladimirescu nr. 40, tel. 0253/214910

IAȘI

Librăria *Casa Cărții*, Bd. Ștefan cel Mare nr.56, tel. 0232/270479

Librăria *Junimea*, Piața Unirii nr. 4, tel. 0232/412712

Librăria *Academiei*, Bd. Carol I nr. 8, tel. 0232/218297

Librăria *Cubul de sticlă*, Bd. Carol I nr. 3-5, tel. 0232/215683

ORADEA

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Meșteșugarilor nr. 73, tel 0253/131924

RÂMNICU-VÂLCEA

Librăria *Aldan*, Mag. Cozia, Calea lui Traian nr. 2, tel. 0250/743263

SATU-MARE

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Țibleșului nr. 1, tel. 0261/717503

SIBIU

Librăria *Polsib*, Șos. Alba Iulia nr. 40, tel. 0269/210058

SUCEAVA

Librăria *Casa Cărții*, str. N. Bălcescu nr. 8, tel. 0230/530337

TG. MUREȘ

Librăria *Luceafărul*, str. Trandafirilor nr. 43, tel 0265/250581

Librăria *Romulus Guga*, str. Trandafirilor nr. 23, tel. 0265/161739

TIMIȘOARA

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Măceșilor nr. 1, tel. 0256/194123

Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 0256/431340

În aceeaşi colecţie:

Istoria Franţei, François Lebrun, Jean Carpentier
Intelectualii în Europa secolului al XIX-lea, Cristophe Charle
Sociologia banilor, Nigel Dodd
Istoria sociologiei, Charles-Henry Cuin, François Gresle
Aventura gîndirii europene, Jacqueline Russ
O scurtă istorie a Germaniei, Mary Fulbrook
Metodele în sociologie, Henri Peretz

În pregătire:
Sol Shuman, *Putere şi destin*

Redactor: Dana Lungu
Tehnoredactor: Valentin Cozmescu
Bun de tipar: 2003 • Apărut: 2003 • Format 1/16 (54 × 84)

INSTITUTUL EUROPEAN • Iaşi, str. Cronicar Mustea nr. 17
C.P. 161 • cod 6600 • Tel. Difuzare: 0788.319462
Fax: 032/230197 • euroedit@hotmail.com
http: //www.euroinst.ro

Tiparul executat la SC *Euronovis* SRL

CLUBUL DE CARTE
INSTITUTUL EUROPEAN

Stimate Cititor,

Institutul European Iaşi vine în sprijinul dumneavoastră ajutîndu-vă să economisiţi timp şi bani.

Titlurile dorite - unele căutate îndelung prin librării - pot fi comandate acum direct de la *Editură*!

Consultaţi oferta! Completaţi apoi talonul de comandă (carte poştală) din subsolul paginii. Nu uitaţi să înscrieţi, cu atenţie, titlul şi numărul de exemplare solicitate.

Plata se va face ramburs (la primirea coletului poştal), taxele poştale fiind suportate de editură.

Şi pentru că dumneavoastră apreciaţi cărţile noastre, meritaţi din plin să faceţi parte din **Clubul de carte Institutul European**, beneficiind totodată de reduceri semnificative de preţ.

Astfel:

- pentru 2 cărţi comandate reducerea este de 10 %;
- pentru 3 cărţi comandate reducerea este de 15 %;
- pentru 4 cărţi comandate reducerea este de 20 %;
- pentru 5 cărţi comandate reducerea este de 25 %;
- peste 10 cărţi comandate reducerea devine 30%.

Colecţia **SINTEZE**

- *Aventura gîndirii europene*, Jacqueline Russ, 328 p., 162.000 lei
- *Capitalismul - vol. I*, Jean Baechler, 376 p., 150.000 lei
- *Cultură, identitate şi politică*, Ernest Gellner, 280 p., 85.000 lei
- *Cultura media*, Douglas Kellner, 405 p., 167.000 lei
- *Cultură şi societate*, Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman, 352 p., 140.000 lei
- *Din ţara făgăduinţei*, Dumitru Dorobăţ, 310 p., 45.000 lei
- *Epoca maselor*, Serge Moscovici, 384 p., 140.000 lei
- *Era individului*, Alain Renaut, 370 p., 58.000 lei

Numele ....
Cod numeric personal ....
Strada ....
Bl. ....Sc............ Et............ Ap.........
Judeţ (Sector) .... Cod...........
Localitatea .... Tel. ....

CARTE POŞTALĂ
Nu timbraţi
Destinatar:
EDITURA
Institutul European
CP 161, Cod 6600, Iaşi

Depuneţi cartea poştală, completată, în cea mai apropiată cutie poştală!

• *Etnoestetica*, Petru Ursache, 304 p., 26.000 lei
• *Intelectualii în Europa secolului al XIX-lea*, Cristophe Charle, 316 p., 250.000 lei
• *Introducere în sociologia religiilor*, Max Weber, 344 p., 105.000 lei
• *Istoria civilizației britanice* - vol. I, Adrian Nicolescu, 576 p., 150.000 lei
• *Istoria civilizației britanice* - vol. II, Adrian Nicolescu, 328 p., 130.000 lei
• *Istoria Franței*, François Lebrun, Jean Carpentier, 350 p., 216.000 lei
• *Istoria sociologiei*, Charles-Henry Cuin, François Gresle, 328 p., 150.000 lei
• *Metodele în sociologie*, Henri Peretz, 252 p., 170.000 lei
• *O scurtă istorie a Germaniei*, Mary Fulbrook, 360 p., 170.000 lei
• *O scurtă istorie a Rusiei*, Nicholas Riasanovsky, 704 p., 515.000 lei
• *Orizont închis*, Al. Zub, 200 p., 70.000 lei
• *Rațiune și cultură*, Ernest Gellner, 260 p., 91.000 lei
• *Simțul practic*, Pierre Bourdieu, 504 p., 230.000 lei
• *Stofa diavolului*, Michel Pastoureau, 120 p., 24.000 lei
• *Universul psihic*, Ștefan Lupașcu, 250 p., 80.000 lei
• *Sociologia banilor*, Nigel Dodd, 344 p., 168.000 lei

Colecția **SECOLUL XX**
• *Austria și Balcanii*, Erhard Busek, 224 p., 148.000 lei
• *Contemporanii noștri*, Gheorghe Drăgan, 264 p., 60.000 lei
• *Europa extremei drepte*, Anne-Marie Duranton-Crabol, 220 p., 96.000 lei
• *Europa liberalilor*, Nicholas Roussellier, 300p., 89.000 lei
• *Europa socialiștilor*, Michel Dreyfus, 280 p., 117.000 lei
• *Experiența externă*, Ștefan Borbely (coord.), 304 p., 98.000 lei
• *Marile metropole mondiale*, Jacques Bonnet, 300 p., 68.000 lei
• *Mass media și democrația*, John Keane, 184 p., 78.000 lei
• *Mass media*, Pierre Sorlin, 208 p., 104.000 lei
• *Noua economie. Sfîrșitul certitudinilor*, Tiberiu Brăilean, 328 p., 98.000 lei

TITLUL	Nr. ex.
1	....
2	....
3	....
4	....
5	....
6	....
7	....